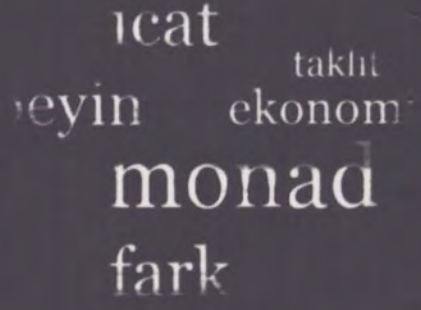
tesmeralsekdiz

toplumsal araştırmalar ve sanat şebekesi 03



tarde ve mikro sosyoloji

Gabriel de Tarde ve mikrososyoloji

tesmeralsekdiz

toplumsal araştırmalar ve sanat şebekesi

yaygın süreli yayın
yılda iki kez yayımlanır.
yıl: 2 no: 3 yaz 2008

imtiyaz sahibi: emre koyuncu
sorumlu yazı işleri müdürü: umut şah
yayıma hazırlayanlar: eren barış, emre koyuncu
dosya editörü: emre koyuncu, p. burcu yalım, can gündüz
grafik tasarım - dizgi: gökçe gerekli
redaksiyon: emre koyuncu, eren barış, p. burcu yalım, can gündüz

"balık", 2008 – p. burcu yalım, gökçe gerekli

katkıda bulunanlar

fırat berksun, selim karlıtekin, özcan doğan, zafer aracagök, mahmut mutman, ahmet murat aytaç, cengiz ekiz, nefes bar (çağlar, barış, cemil), ortadünya yayıncılık, tuğba ayas, umut şah, coşkun sami, gülçin şahin, teoman gürgan, gözde genç, öteki yayınevi, gözde kıral, sabahattin umutlu, zeynep güzel'e teşekkür ederiz.

aralık 2007
issn: 1307-9980
baskı: mattek matbaacılık bas. yay. tic. san. ltd. şti.
g.m.k bulvarı 83/23 kat:6 maltepe/ankara
tel: (0 312) 229 15 02 (pbx) mattekmatbaa@yahoo.com

yönetim yeri: esatoğlu mah. akyüz sok. 44/13 küçükesat/ankara
iletişim: http://www.tesmeralsekdiz.org & http://tesmeralsekdiz.blogspot.com & tesmeralsekdiz@gmail.com

İçindekiler

Tarde Sosyolojisi / Ulus Baker 12
Ekonomi politiğe karşı ekonomik psikoloji / Maurizio Lazzarato .. 21
Tarde: yeni bir monadoloji / Jean-Clet Martin .. 28
Tarde ve Toplumsalın Sonu / Bruno Latour .. 34
Gabriel Tarde: Taklit, İcat ve Ekonomi / Andrew Barry ve Nigel Thrift .. 50
Gabriel Tarde'ın ekonomik psikolojisi: yenilik ve boş zaman kavramları çerçevesinde değer sorunu / Ahmet Murat Aytaç .. 67
Uzlaşmanın güçleri: Gabriel Tarde'da devlet ve imparatorluk /
Alberto Toscano .. 89
Ali Akay'la Tarde Üzerine Söyleşi .. 106
Kentsel Taklitler: Tarde'ın Sosyolojisine Yeniden Bakış / Christian Borch .. 114
'Fin-de-siècle' bağlamında Tardecı düşünce / David Toews .. 134
Türkçe'de Tarde / Özcan Doğan .. 152
Tarde and Monadology / Ulus Baker .. 156
Tarde ve Monadoloji / Ulus Baker .. 162
Tarde Postülaları / Ulus Baker .. 169
Yaratımın Güçleri: Garbriel Tarde'da Ekonomi Politiğe Karşı
Ekonomik Psikoloji / Ulus Baker .. 174
Kanaatlerden İmajlara : Tarde'a İlişkin Alıntılar / Ulus Baker .. 178

Palimpsest
KOG: müzik-oluş ya da müzikbilim / Emre Koyuncu .. 181

Girizgâh

Felsefi düzlemde sorularla daha çok meşgul oldukça bu sorulara verilen yanıtlar ile aralarında kurulan ekonomiyi daha iyi ayırt edebiliriz. Bergson, geleneksel olarak yanıtlara uygulanan doğru ve yanlış kategorisini sorular için kullandığı zaman, yaratıcı bir süreç olarak soru sorma serüvenini düşüncenin yüzeyine taşıyordu. Örneğin, şeyleri çeşit olarak farklılıklarına rağmen biraraya toparlayan bir formülasyona, birbirine indirgenemez farklılıkları homojenize eden genel bir kavrama dayanan sorular böyledir. Temel problem, Deleuze'ün de belirttiği gibi farklılığın dereceler ve yoğunluklar birimiyle ele alınıp farklılığın farklılık olarak ele alınmadığı bir düşünce biçimi üretmekle ilgilidir. Bu sayımızda da fark felsefesi açısından oldukça önem teşkil eden bir düşünür/sosyologu toplumsallığı sorgulama biçimine getirdiği yenilik sebebiyle ele alacağız. Tarde'ın çalışmalarının ciddi bir duraksamadan sonra yeniden gündeme gelmesi kuşkusuz Deleuze'ün özellikle *Difference and Repetition* ve *A thousand Plateaus* kitaplarında öne sürüp geliştireceği fark ve çokluk düşünceleri açısından oldukça önem arzeden bir sosyoloji ileri sürmesiyle ilişkili. Deleuze açısından da şeylerin ne olduğundan ziyade, nasıl bir işlev gördüğü, başka bir deyişle 'neyin nesi' olduğu felsefi sorgulamanın güzergahını belirlemektedir. Soruyu 'neyin nesi' şeklinde sorduğumuz anda zaten şeyleri, olguları, kavramları kendilerine kapanan ve şeyleri bu kapanma hareketiyle tanımlayan bir düşünce tarzından ilişkilerin, ilişkililiğin, dışarıyla olan indirgenemez bir münasebetin vurgulandığı bir düşünce tarzına geçiş yapıldığı görülebilir. Kuşkusuz Deleuze ve Tarde arasındaki bu ilişki çok daha incelikli ve dikkatli bir çalışmayla ortaya konabilir, fakat yine de, Tarde'ın sosyoloji çalışmaları açısından ilgi çekici hale geldiği bağlamı anlamak adına, Deleuze felsefesini Tarde mikrososyolojisine eklemleyen oluş düşüncesini karakterize eden iki önemli patika olarak çokluk ve taklit öne sürülebilir.

Gabriel de Tarde'ın düşüncesini bağlamıyla birlikte ele almak, kendi dönemi için de ayrıksı olduğunu söyleyebileceğimiz çalışmalarını anlamak için yol gösterici olabilir. Bu sebeple, Gary Gutting'in *XX. Yüzyılda Fransız Düşüncesi* kitabında özgürlük temasını izleyerek, *fin de siècle*'den çağdaş Fransız felsefisine uzanan detaylı çalışmasından faydalanacağız. Belki de burada ilk vurgulanması gereken, Üçüncü Cumhuriyet döneminde felsefeye gösterilen azami önemle birlikte, oldukça hararetli bir düşünce ortamının teşvik edilmiş olduğudur. Liselere değin uzanan bu sıkı felsefe eğitimiyle

birlikte, bugün kendisini Alman düşünce geleneğinden ayrı bir yerde konumlandıran Fransız felsefesinden bahsedebilmenin koşullarının bu yoğunlaşmada yattığı söylenebilir. Tabii ekol temelinde işleyen bu çalışmalar, oldukça kapalı bir felsefe izleği sunuyordu. Bu bakımdan, dönemin düşünürleri, kimi zaman esasında kendi okumalarını da belirleyen belirli bir sınırlı çerçeve içerisinde hareket etmek durumunda kalmışlardı. Söz gelimi, Hegel çevirilerinin Fransızca'ya geç çevrilmesine bağlı olarak, Hegelyen düşüncenin Fransız düşünürlerle karşılaşmasının da görece geç olduğu savunulabilir. Fakat yine de, Hegelci düşünceden uzak olmanın Kant felsefesini birçok farklı yönden eleştirmenin olanağını da beraberinde getirmesi itibariyle, *fin de siècle* düşünürlerinde görece sıkı bir Kant eleştirisi pratiği göze çarpar.

Tabii XX. yüzyılın ortalarından itibaren, özellikle Deleuze'ün ısrarla kendi okuma izleğini ve okuma stilini yaratması, bu nispeten kapalı alanı derinden dönüştürerek, daha önceki düşünce 'soykütükleri'nde gözden kaçırılmış ya da gözardı edilmiş birçok düşünürün de yeniden değerlenmesini sağlamıştır. Gilles Deleuze'ün bu *fin de siècle* düşünürlerinden Tarde'ı da yeniden ele alışı, böyle bir aykırılık çerçevesinde gerçekleşir. Yine de Tarde'ın, yukarıda da belirttiğimiz üzere, döneminin düşünürlerinden birçok yönden keskin çizgilerle ayrıldığını teslim etmek gerekir.

Gutting'e göre, *fin de siècle* dönemini belirleyen üç temel düşünce akımı olarak pozitivizm, spiritüalizm ve idealizmi sayabiliriz. Bunlardan Auguste Comte'un başını çektiği pozitivizm, teorik antitelerden dahi kurtulana değin, arındırılmış bir bilim pratiğini öne çıkarırken, bu düşüncesinin bu kadar keskin olmayan yorumlarının var olduğunu söylemek de mümkündür. Belki de bu anlamda, Tarde'ın kendi döneminde ve bugün yeniden kıyaslandığı sosyolog Durkheim'ın da bilimsellik anlayışı dolayısıyla, pozitivist bir düşünceye yaklaştığı söylenebilir. Elbette, burada Durkheim'ın ele alınışı, salt pozitivist olduğuna dayanılarak karşı çıkılan daha yaygın bir eleştiriye bel bağlamayacaktır zira hem Tarde hem de bugün Tarde'ı yeniden çalışan teorisyen ve düşünürler için çıkış noktası çok daha esaslı sorgulamalar olmuştur. Dolayısıyla, Tardecı düşüncenin, pozitivist yöntemin kendini pozitivist olarak belirlemeden önceki bir alana tekabül eden bir sorunsallaştırma çabası olarak ele alınmasından yanayız. Zaten dönemin diğer düşünce eksenini temsil eden spiritüalizm ve idealizmin süreğen sorularını da göz önüne alırsak, problemin bu minvale sıkıştırılamayacağını daha iyi görebiliriz.

Bu düşünce eksenlerinden, Tarde'ın da yaftalanmaya çalışıldığı spiritüalizm, genel olarak Maine de Biran ve Ravaisson gibi düşünürlerin etkisinde gelişen, ruhu diğer herşeyi açıklayan üstün bir düzlem olarak tasavvur etme eğilimiyle tanımlanabilir. Bu eğilim açıktır ki, Tarde'daki sonsuz küçüğün makroyu soğurduğuna yönelik düşünce yapısıyla pek de uyum içerisinde değildir. Tarde'ın, Leibniz'in monadolojisine bir nevi yeni 'kıvrım'lar getiren düşünce tarzının Deleuze'ün ilgisini çekmesi işten bile değildi zira Deleuze'ün Leibniz okuması, sonsuzluğu temsil düzeyine bağımlı olmaktan

kurtarmak adına, sonsuz küçük olarak monadları önceden kurulu bir uyum içerisinde ve maksimum bir devamlılık arz eden yapısından devamsızlığın da kucaklandığı nomadolojiye ve içkinlik düzeyine kaydırmaktaydı. Tarde'ın tikel olan ile genel olan, sonsuz küçük ile sonsuz büyük arasındaki ilişkiyi ele alış biçimi onu geleneksel spiritüalizm çerçevesinin dışına yerleştiriyordu; neredeyse materyalist bir spiritüalizm. Üstelik Fransız Katolik Kilisesi'yle uyumlu ilişkileri de göz önünde bulundurulursa, Hristiyan bir Tanrı ve geleneksel bir ahlak anlayışıyla bağdaşan bu Ravaissoncu spritüalizmden farklı olarak, Tarde, icada ve yaratıma yaptığı vurguyla da diğer spiritüalistlerden ayrılır. Belki de spiritüalist gelenek içerisinde dönemin en ayrıksı düşünürü olan, belirlenimci olmayan bir tavırla Tanrı'nın sonlu bir antite olduğunu savunan Renouvier'den bile çok daha radikal bir tutum sergilediğini rahatlıkla söyleyebiliriz Tarde'ın.

Ravaisson'un öğrencilerinden Lachelier de, tümdengelim problemi çerçevesinde, tikel ve genel arasındaki ilişkiyi idealist bir perspektifle incelemiştir. Lachelier'nin düşüncesi, yani yasayı açıklamak için etkin nedenselliğin (*efficient causality*) yanı sıra, nihai bir nedenselliğe (*final causality*) ihtiyacımız olduğu savı, Kantçı aklın saf sezgi biçimleri olan zaman ve mekanın yanına, birleştirici bir unsur olarak düşünceyi de eklemesiyle, tam da Tarde'ın karşı çıktığı belirlenimci evrim fikrine tekabül eder.

Bir diğer idealist olan Boutroux, Lachelier'nin aksine, belirlenimci olmayan bir idealizm savunma yoluna gitmiş, ne Kant'ın ne de Lachelier'nin gerçek anlamda bir özgürlük sağlayabildiğini ileri sürmüştür. Dünyada hiçbir şeyin zorunlu olmadığına kanaat getirerek, neden-sonuç ilişkisini de bir zorunluluk olarak almayan bir düşünce ortaya koymuştur. Lakin varlıkların yer aldığı çeşitli düzlemleri birbirlerine indirgenemeyen kademeler olarak ele almış olsa bile, bir kademe anlayışının sürdürülmesi ve fakat bu kademeleri neye göre oluşturduğumuzun sorgulanmaması itibariyle, belki de Boutroux'nun zorunluluk kavramına karşı çıkışının olumsal (*contingent*) olanı zorunlu kılmaktan geçtiğini dahi söyleyebiliriz. Tarde'ın *Ecole Normale Supérieure* (Lachelier, Boutroux, Durkheim) çizgisi dışında ele aldığı genel-tikel sorunsalının sonuçlarını, Boutroux'nun öğrencisi olan Durkheim'la karşılaştırdığımızda, çok daha açık bir şekilde göreceğiz.

Bu sayıda, Tarde'ın bir sosyolog ve fakat aynı zamanda bir metafizikçi olarak toplumsallık, ekonomi ve siyaset sorularına getirdiği açılımları, büyük ölçüde Deleuze'ün katkıda bulunduğu bu yeniden hatırlama ikliminde ele alan çeşitli makalelere yer verdik. Bu makalelerden, Alliez, Martin, Lazzarato ve Latour'un yazılarını, kendi izinleriyle, çevrimiçi ve basılı olarak yayımlanan *Multitudes* dergisinin 7. sayısı ve çevrimiçi yazı arşivinden edindik. Toscano, Borch ile Barry ve Thrift'in makalelerini ise, yine kendi izinleriyle, *Economy and Society* dergisinin 36/4 numaralı fasikülünden aldık. Bunların web bağlantıları için <tesmeralsekdiz.blogspot.com> adresindeki bağlantıları takip edebilirsiniz. Bu yazıların dışında, bu sayı için özel olarak yazdığı yazısı

için müteşekkir olduğumuz Toews'in makalesini de burada bulabilirsiniz. Yine, Öteki Yayınevi'nden çıkan Tarde'ın *Ekonomik psikoloji* kitabının ilk cildini, *Geleceğin Tarihinden Alıntılar*'ını ve *Monadoloji ve Sosyoloji*'sini Türkçeleştiren Özcan Doğan'ın çeviri deneyimlerine ilişkin yazısını da okuyabilirsiniz. Türkiye'deki Tarde çalışmalarına önemli katkısı olan ve birlikte güzel bir soruşturma hazırladığımız Ali Akay'a da ayrıca teşekkürlerimizi sunmak isteriz.

Buradaki makalelerin kısa bir özetini vermeden önce belirtmeliyiz ki, bize bu sayıyı hazırlamamız için gereken ilham ve şevki veren Ulus Baker'in yazıları olmasaydı, bu sayı belki de mümkün olmayacaktı. Birkaçı devam edilecekmiş izlenimi veren yazıların sayıca çokluğundan da Ulus Baker'in Tarde üzerine derinlikli bir çalışma içerisinde olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca bu yazıların genel olarak Tarde dosyasının güzergahını belirlediğini belirtmemiz gerekir. Zira sadece Tarde konusunda değil, felsefe ve sosyoloji alanındaki 'yeni' düşünceler ile her çalışmaya başlayışımızda ve bu çalışmaya ilişkin tüm çabalarımızda Ulus Baker'le karşı karşıya buluyoruz kendimizi. Özcan Doğan'ın yazısından da göreceğimiz üzere, Tarde'ın eserlerinin Türkçe'ye kazandırılmasında da son derece emeği geçmiş olan Ulus Baker'in aynı zamanda Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'ndeki derslerinde Tarde sosyolojisinin çalışma güzergahlarına temas eden çalışmalar yaptığını biliyoruz. Bu sayıda, bu derslerden birinde yaptığı Tarde araştırmasını bizimle paylaşan Ahmet Murat Aytaç'ın da 'yenilik' ve 'boş zaman' kavramları etrafında değer sorunsalına değinen bu yazısına yer verdik. Ulus Baker'in Tarde yazılarının yanı sıra diğer pek çok yazısına da Körotonomedya sitesindeki yazı arşivinden ulaşabilirsiniz. Bunun dışında, burada ilk kez yayımladığımız 'Tarde ve Monadoloji' makalesinin de hem Türkçe hem İngilizcesini birarada basmayı uygun gördük. Bu sayının çıkış noktası, Ulus Baker'e bir saygı duruşu olarak çalışmalarının ve düşüncelerinin irdelenmesi olmuştur.

Bu sayıdaki Tarde düşüncesine dair makalelerin oldukça heterojen bir tartışma sunmasına dikkat ettiğimizi söylemek isteriz. Öyle ki, özellikle Alliez ve Toews'un makaleleri, Tarde'ın güncel olarak bu denli yoğun bir şekilde çalışılmaya başlanmasını dahi sorunsallaştıran bir çerçeveden, adeta bu dosyanın niyetini de sorgulayan refleksif bir atmosfer yaratıyor. Dolayısıyla, bu heterojenlik içerisinde, bu yazıların satır aralarında birbirlerine getirdiği eleştiriler dikkatli okuyucuların gözünden kaçmayacaktır. Örneğin, Toscano'nun anti-demokratik bir demokrasi ve anti-siyasi bir siyaset düşünürü olduğunu iddia ettiği Tarde'daki devlet anlayışını sorgulayan tartışması, Tarde düşüncesini sadece toplumsallık yönünden inceleyen diğer yazılar için oldukça önemli bir eleştiri sunuyor. Tarde'ı siyasi yönden okumak için anahtar bir kavram olarak öne sürdüğü 'güçlendiren uzlaşma' ile, Tarde'ın günümüz için öneminin, yaygın kanının aksine, hükümranlığı ele alış biçiminin devlet fikrine getirdiği eleştirel yaklaşımı da teslim ederek, Tarde'da önemli bir unsur olarak bulunduğunu düşündüğü bir İmparatorluklaşma eğiliminin, olumsuz yönleriyle de bir yandan

sürdürüldüğünü görmemiz gerektiğinde yattığını söylüyor. Bir düşünürü okuma pratiği olarak da ele alabileceğimiz bu yazı, böylesi bir çalışmanın safi bir olumlama ve kör bir itirazdan ibaret olmayabileceğini; bir düşüncenin çoklu eksenlerini tek bir düzleme aksettirilerek diğer yanlarını görmezden gelmenin de hem bu düşünürün hakkıyla idrak edilmesine mani olacağını hem de söz konusu düşüncenin sınırlılıklarını (örneğin Tarde'ın kadınlara ilişkin söylediklerini) da ister istemez kendi düşüncesi için de geçerli kılarak, kendi önünü kapatan verimsiz bir okuma tarzı oluşturacağını ortaya atıyor.

Toews'un yazısı, Tarde çalışmalarına yönelik ilginin bu denli artışını, teorinin düşünce ve eylemleri açıklama gücünü sorunsallaştırmaya yönelik bir fırsat bilip, Durkheim sosyolojisinin epistemolojik yatırımlarına dikkat çekiyor. Bunun izlerini, toplumsalı açıklamakta her daim bel bağlanan toplumculluk fikrinde bulan Toews, Durkheim'da insanı toplumcul bir özne olarak konumlandırmaya çalışan ilişkilenme zorunluluğu kavramının, belirli bir agresyonu ötelemek amacını gütse de, bu agresyonu toplumsal teorinin tam ortasına koyarak, aslında sıkı sıkıya bu gayrı-toplumculluğa dayandığını ortaya koyuyor. Toews, bu sosyolojinin yeniden çalışılmasının esas potansiyelini, etraflıca çalışılmış bir gayrı-toplumculluk fikrinin üretilmesinde görüyor. Yaptığı incelikli analizde, gerek Durkheim'ın gerekse Tarde'ın olguları bir toplumsallık çerçevesinde açıklama çabalarının ortaklığına dikkat çekerek – belki bunu Toews'un kullanmadığı Derridacı bir terminolojiyle ifade etmek daha kolay olacak – Tarde'daki herşeyi toplumsal bulma fikrinin Durkheim'daki herşeyin toplumsallaşma zorunluluğundan farkının birey ve toplum arasındaki ilişkiyi daha 'genel ekonomik' olarak alması olduğunu söylemeye getiriyor. Toews'un müzikal bir analojiyle, nakaratın şarkıyı belirlemeden şarkının zorunlu bir teması olması gibi, Tarde düşüncesindeki taklidin, sanılanın aksine, yeninin ve otantikliğin koşulunu oluşturduğunu ve tekrarın fark yaratma yolu olduğunu ortaya koyması şöyle bir soruyu davet ediyor: taklitler aslını sağ bırakır mı?

Latour'a gelince, kendi ifadesiyle, 'biraz yavaşlamak' gerekiyor; ANT (*Actor-Network Theory*) sosyolojisinin yaratıcısı olan Latour'un Tarde'la bağlantısını ısrarla ortaya koymaya çalıştığı bu yazısı, insan ve insan olmayan arasındaki ilişkiyi, toplumsal teoriyi toplumsala bel bağlamadan ortaya koymanın yollarını sunan bir nokta olarak ele alması itibariyle, kendi sosyolojisinin, geç karşılaştığını düşündüğü Tarde düşüncesiyle ilişkisini kurmaya çalışırken bir soykütük oluşturma saikinden kurtulamıyor.

Lazzarato ve Martin'in yazıları ise, kendi özgün çalışmaları açısından, Tarde'ın önemini ortaya koymaları itibariyle, birtakım temel Marksizm kavramlarının yeniden değerlendirilmesinde farklı bir bakış açısı sunuyorlar. Benzer bir şekilde, bu düşünürlere yaptığı göndermelerle, Ulus Baker'in de 'emek', 'sermaye', 'değer', 'işbölümü' gibi Marksist kavramların, aşkınlık düşüncesiyle ilgili olarak derinlikli bir yeniden değerlendirilmesi için, Tarde sosyolojisinin önemli bir fırsat sunduğunu belirttiğini söyleyebiliriz. Ulus Baker, Tarde'ın iğne üretiminin özgüllüklerini kıyaslamasının ekonomik bir

perspektifin yanına etik bir süreç eklemesi itibariyle, gayrı-maddiyat sorunsalına işaret ettiğini ve 'iğneli' bir değer ölçüm eleştirisi yaptığını vurguluyor. Ulus Baker'in altını çizdiği, Durkheim'daki toplumun *sui generis* olduğu fikrine ise Ali Akay ile yaptığımız söyleşideki bir soruyla temas ettik. Ali Akay da "denizin içindeki balıklar değil de, balıkların arasındaki deniz" metaforuyla, Tarde düşüncesindeki toplumsallık fikrini içkinlik düşüncesiyle bağdaştırıyor.

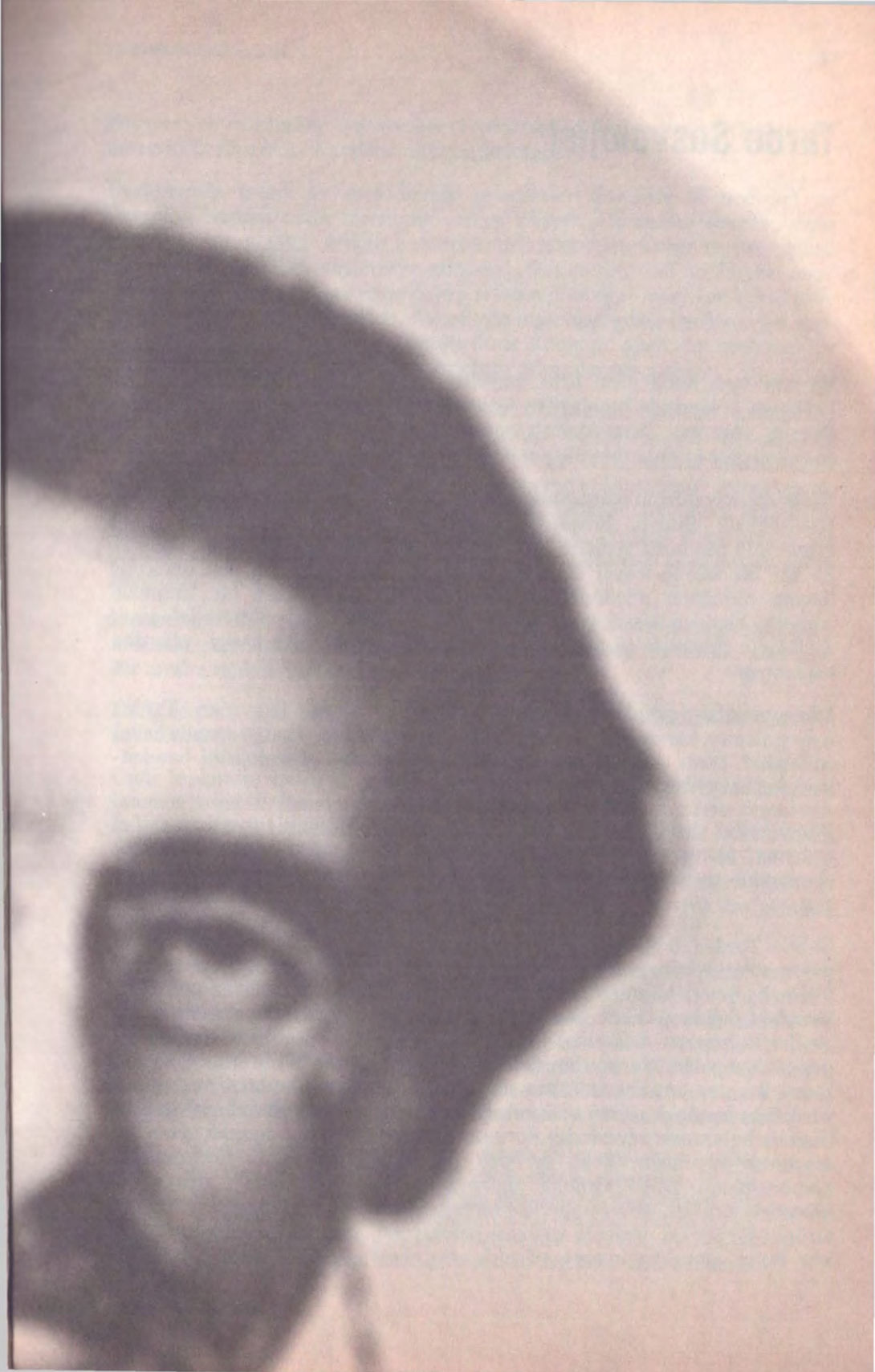
Tarde'ın kitaplarının Fransa'da yeniden basılmasında ayrıcalıklı bir konuma sahip olan Alliez de, kısa yazısında, neredeyse bir 'Tardomani' düzeyine ulaşma eğilimi gösteren ve Deleuze'ün çalışma izleğiyle bağlantısını da sorunsallaştırmadan, gözü kapalı yapılan Tarde okumalarının sınırlılığına dikkat çekerek, verimli bir tartışmanın ancak bu düşünürlerin müstakil çalışma izleklerini de gözardı etmeyen bir şekilde ele alındığı takdirde ortaya çıkabileceğinin ipuçlarını ana başlıklarıyla sunuyor. Barry ve Thrift'in makalesi ise, *Economy and Society* dergisinin Tarde özel sayısının giriş makalesi olduğundan dolayı, hem genel olarak Tarde düşüncesine bir giriş sunan hem de burada yer veremediğimiz bazı makalelere de değinmesi itibariyle, ileride Tarde çalışmak isteyebilecek kişilerin de kaynakçasını çeşitlendirebilecek bir yazı olarak okunabilir.

Katkıda bulunan tüm dostlarımıza çok teşekkür ederiz; eğer onlar olmasa, sayı daha az özenle hazırlanabilir, daha çok eksik içerirdi.

Emre Koyuncu – P. Burcu Yalım – Can Gündüz

tesmeralsekdiz
toplumsal araştırmalar ve sanat şebekesi

Çevirmenlerin notu: Kimi zaman buradaki makalelerin yazarları da Tarde'ın çalışmalarından yapılan alıntıları çevirirken, kişisel tercihlerini tercihlerini kullanmayı yeğlediklerinden, çevirmenler olarak biz de bu alıntıları Türkçe'ye çevirirken, bu makalelerdeki biçimlerine dayanarak, kişisel tercihlerimizi kullandık.



Tarde Sosyolojisi*

Ulus Baker

Bir kişi aynı anda nasıl hem sosyolog hem de metafizikçi olabilir? Hiç kuşkusuz köklerinde hiç değilse Aydınlanma felsefesinin ama eş ölçüde de Devrim sonrası karşı-Aydınlanmacı muhafazakar düşüncenin yattığı sosyoloji ders kitaplarının ilk cümlelerinden biri...

Ütopyacı sosyalizmin Saint-Simon ile pozitif felsefenin ise Auguste Comte ile yeşerdiği de biliniyor. Fransa'da ölümünden yaklaşık yüz yıl sonra bütün eserlerinin basımına yeniden girişilen Gabriel Tarde yine de kanıksadığımız bu tür bir felsefe-sosyal bilim etkileşiminde günümüz için son derecede önemli olduğunu düşündüğüm bir 'tuhaflık', hiç değilse bir 'anomali' sunuyor. Yeniden basımı yapılan erken dönem kitaplarından *Monadologie et sociologie* (*Monadoloji ve Sosyoloji*), Leibnizci metafiziğe hangi yollardan bağlanıyor?

Libération'da yayımlanan tanıtım yazısında Bruno Latour'un Tarde'ı rasyonalizmin karşısında bir irrasyonalizme doğru itmesi hangi oranda kabul edilebilir? Tarde gibi bir taşra hukukçusu günümüz sosyolojisini hareketlendiren hangi düşünceleri beslemiş olabilir?

Okuduğunuz yazıda Tarde'ın günümüz sosyal bilimlerinin en yeni ve aktüel tartışma alanlarında, iletişim, medyatizasyon, mikro-politika, mikro-ekonomide neden yeniden kabul görmeye başladığını tartışmaya çalışacağım.

Gabriel Tarde (1843-1904) yalnızca kriminolojinin değil, sosyal-psikolojinin, mikro-sosyolojinin, gruplar sosyolojisinin, sosyometrinin de kurucusu olarak anılmalı. Beşeri bilimler alanının Kıta Avrupa'sı ve Anglosakson coğrafyalarındaki dağılımı içinde kendine uzun süre (ve herhalde Durkheimcılığın akademik başarısı yüzünden) yer bulamamıştı. Uzun süre Durkheim'la yapmış olduğu polemiğin sınırları dahilinde ciddiye alındı. Bir de etkili takipçisi Henri Bergson tarafından. Uzun süre Fransa taşrasının muhtelif yerlerinde yürüttüğü yargıçlık görevi sırasında (biraz da suça ilişkin devlet arşivlerinin başında bulunması sayesinde) *Karşılaştırmalı Kriminoloj*i başlıklı geniş bir araştırma yayımladı. Belki de gizli niyeti dönemin etkili kriminologu Lombroso'nun psiko-biyolojik tiplemelere dayalı 'suçluluk' anlayışıyla mücadele etmekti. Ama bunun için tartışmasının kuramsal ufkunu bütün bir tarihsel-toplumsal düzleme yayması gerekecekti. Olgunluk dönemi eserleri işte bunu gerçekleştirmeye yönelik: *Les Lois de l'imitation* (*Taklidin*

Yasaları, 1890), *La Logique sociale* (*Toplumsal Mantık,* 1895) ve *Opposition universelle* (*Evrensel Karşıtlık*, 1897) adlı kitaplar.

Durkheim'la teorik ve metodolojik polemikleri özellikle *Monadoloji ve Sosyoloji* başlıklı uzun metninde ortaya çıkıyor. Durkheim sosyolojisinin zaaflarını tespit ettiği birkaç noktayı hatırlatalım: Durkheim'ın sosyolojisi, çok yalın bir formülle söylemeye çalışırsak, *fait social*, yani 'toplumsal olgu' adını verdiği bir tespit kriterine dayanır; buna göre eğer birey kendi üzerinde nedenini kendinde bulamadığı, dolayısıyla dışarıdan gelen herhangi bir yaptırım gücü, istediğiniz kadar içselleştirilmiş olduğunu düşünün, herhangi bir dışsal etken hissediyorsa işte buna 'toplum' adını vermek gerekir.

Durkheim'ın toplumun *sui generis* bir varlık olduğunu söylemesi aslında bu varsayıma dayanıyor. Toplumsal olgunun kendi başına anlaşılabilir ayrıksılığı temellendirilmek zorundaydı, çünkü daha intihar üstüne ünlü araştırmasından itibaren Durkheim sosyolojiyi Wundt'un içebakışının, Fransa'da ise biyo-fizyolojinin yönlendirdiği psikolojiden ayırt etmeliydi. Böylece toplumsal olan herşey salt sosyolojinin, bireysel olan herşey ise psikolojinin alanlarına gönderilebilecekti – ve toplumsal olan şeyler, işbölümü, ahlak, din...

Monadoloji'sinde Tarde, Durkheim'ı herşeyden önce esas olarak metodoloji alanında gerçekleştirdiği bir ayrımı ontolojik bir alana taşımakla suçluyor. Bir tarafta toplum var, öte tarafta birey...

Durkheim sonuçta bireyler kolektivitesinden, bireysel ilişkilerden tümüyle soyutlanabilir bir toplum fikrine varıyor.

Oysa toplumun hangi anlamda bireylerden oluştuğu banalitesinin sorgulanması gerekir: Fransız sosyolojisine o sıralar en uygun düşen temaların neler olduğunu hatırlayalım -kalabalıkların bireysel hallerden farklı olarak nasıl davrandıkları (Gustave Le Bon, ama bir o kadar da Le Play sosyolojileri). Tabii devrimci çıkışların, ulusal irade temasının giderek güçlendirilmesi uğruna gösterilen çabaların arttığı bir çağda bu temalar temellerini rahatça bulabiliyorlardı.

Bireyin aynı zamanda bir kalabalık içinde oluşu sosyolojinin kuruluş fikirlerinden birisidir. Ancak her zaman bunun zaten besbelli olduğu söylenebilir. Tarde'ın önemi, belli bir oranda Spinoza'dan, önemli ölçüde de Leibniz felsefesinden türettiği bir *principium individuationis*'i, yani 'bireyleştirme ilkesi'ni sosyal psikolojinin temel metodolojik kriteri olarak seferber edebilmesine dayanır: Toplum-birey ilişkisi gibi bir problem yerine bireyin içindeki toplumları, toplumlar içindeki bireylikleri keşfe çıkmak...

> Nasıl? Eğer kainatta değişmez olduğu ve herşeye gücü yettiği durağan dengeleri hedeflediği farz edilen yasalardan ve bu yasaların uygulandığı kabul edilen homojen bir tözden başka bir şey yoksa nasıl olur da bu yasaların bu töz üstündeki eylemi her an kâinatı gençleştiren bu harika değişkenlikleri ve kainatı dönüştüren şu devrimler serisini üretiyor? Nasıl en küçük bir nota süslemesi

> bile bu katı ritimler boyunca kayarak dünyanın ezeli-ebedi kutsal şarkısını söyleyebiliyor? Bunca monoton ve homojen bir rahimden sıkıntıdan başka ne doğabilir ki? Herşey özdeşlikten [bugün sosyolojide ayrıcalıklı mefhumlardan olduğu için aslında 'kimlik' diye de okumanızı öneririm] geliyorsa ve ona doğru gitmişse, gidecekse bizi kapıp götüren bu çeşitlilikler ırmağının kaynağı ne? Emin olun, ne kadar renksizmiş gibi kabul edilse bile şeylerin dibi o kadar da yoksul, o kadar da kısır değil.
>
> Tipler frenlerden, yasalar ise devrimci, içsel farklılıkların önüne boşuna dikilen raptiyelerden başka şey değil. Orada gizliden gizliye yarının yasaları ve tipleri hazırlanmakta - ve bunlar çok sayıda boyundurukla istendiği kadar ket vurulmaya çalışılsın, kimyevi ve hayatı disipline rağmen, akla rağmen, gökler mekaniğine rağmen, günün birinde bir ulusun insanları gibi, bütün engelleri parçalayıp kendi kalıntılarını bile daha üst düzey bir çeşitliliğin aracı yapmayı başaracaklar.

Anlaşıldığı kadarıyla Bergson'un ünlü 'süre' mefhumunun ilk belirişlerinden biri, tarihsel-toplumsal süreçleri hiç değilse Hegelci bir tarzda anlamayan birinin eserinde bulunuyor. Bu, belirgin haliyle Tarde tarih düşüncesini ele alırken ortaya çıkıyor:

> Tarihte bireysel nedenler teorisinin karşıtlarına hak verdiren şey çoğu kez çok sade ve küçük insanlarda beliren büyük fikirlerden bahsetmek gerekirken hep büyük insanlardan bahseden böyle bir teorinin çoktan yanlışlanmış olmasıdır.

Ama küçük adamların 'büyük' fikirlerini kolektif bir sürecin üretmesi, devralması ve sürekli olarak 'yeni'yi sunan bir dünya zaman-mekanında işlemesi gerekir. Söz konusu olan şey, tarihteki bir ilerleme veya 'tarih'in ilerleyişi değildir; tarihin 'açık' olduğu ve sonsuz sayıda monadolojik bireyliklerin eyledikleri, yayıldıkları bir 'plan', bir 'düzlem' oluşturduğudur. Böylece hiçbir zaman bir 'biz'den başlanmaz –'doğa'nın uluslar, kavimler yaratmadığını, yalnızca bireyler yarattığını söyleyen Spinoza'ydı. Ancak Spinoza'dan Leibniz'e, oradan Tarde'a aktarılan bir anlayış doğrultusunda: Sonsuz sayıda bireyin oluşturduğu sonsuz sayıda birey - ve gene söylemek gerekir ki, bu durumda bir toplum da bireydir. İşte monadolojik bireylikler teorisinin Tarde'daki ifadesi:

> 'Biz'in arka planında, eğer iyi ararsanız, çoğalarak çalışan birleşen, yuvarlanıp giden belli bir sayıda 'onlar' ve 'bunlar'dan başka birşey bulamazsınız. (...) Gerçekte bu türden açıklamalar yanıltıcıdır ve bunları yapanlar, kolektif bir kudreti, milyonlarca insanın üstelik birtakım ilişkiler boyunca bir benzerliğini postüla olarak ortaya attıkları zaman, en büyük zorluktan, yani bu gene yutulmanın nasıl olup bittiğini bilmeye çalışma zorluğundan kaçabildiklerini sanırlar.

Nasıl ki bir cümle oluşturduğu konuşmadan, bir konuşma ise bir konuşmalar topluluğundan, bir söylemden daha mantıklıysa, bireylik de sonsuz çeşitliliklerin bir süreci içinde kavranmalıdır.

Böyle bir yaklaşımın taçlandığı yer ise Tarde'in iki ciltlik dev *Psychologie-économique* ya da *Ekonominin Psikolojisi*'nde bulunuyor. Georg Simmel'in *Philosophie des Geldes*'iyle (*Paranın Felsefesi*) yaklaşık olarak aynı dönemde kaleme alınan bu çalışma, Marx'tan sonra ekonomi-politiğin yaşadığı ikinci bir devrim olarak düşünülebilir -tabii ki etkisini ancak çok geç hissedebiliyoruz (*'tarde'* kelimesi Fransızca'da zaten 'geç' anlamına gelir)... İlk devrimi Marx gerçekleştirmişti tabii: Adam Smith ile Ricardo öncesinde bir 'ekonomi-politiğin' varlığından bahsedilemeyeceği konusunda ısrarlıydı, çünkü merkantilizmden fizyokrasiye kadar bakışlar emeğe ve üretim sürecine, yani sermaye ile emek-gücüne değil, zenginliklere, yani nesnelere, yani büyük toprak mülkiyetine, hazinedeki altın miktarına, nehirlere, ormanlara yönelikti -bütün bir 'ulusların zenginliği' kavrayışı... Özellikle Ricardo'nun emek-değer kuramıyla bütün ölçütler büyük, kıymetli nesneler dünyasından öznelliğin alanına aktarılır. Artık kaynaklar emek ve sermayedir -ta ki Marx sermayenin kaynağını ('kristalleşmiş emek' olarak sermaye) sorgulamaya girişene kadar. Artık ekonomi-politik antagonistik iki sınıf çerçevesinde tartışılacaktır, çünkü sermaye olsa olsa yutmuş olduğu emeğin öznelliğini taşırken başka bir sınıfın mülküdür.

Kıymetin kaynağı sorunu üzerinde işleyen ekonomi-politik alanına Fransa taşrasından ne gibi bir katkı gelebilirdi ki? Tarde'ın katkısı Simmel'e paralel olarak ekonomi sorusunu kültüre ilişkin olarak sormaya girişmesinden geliyor. Hatırlanabileceği gibi, Simmel'in güçlü sezgisi onu kültürün ekonomik üretim tarzı ve bu tarza tekabül eden sosyalizasyon süreçleri karşısındaki özerkliği talebinin (ki bu talep kültür, sanat ve edebiyat dünyasında bol bol dile getirilir) yerine kültüre ait olan üretim ve sosyalizasyon tarzlarının ekonomiye dahil edilmesi talebine vardırmıştı. Tarde bir adım daha atmayı öneriyor: Bunu kültürel emeğin taşıyıcılarının iradesinden bekleyemeyeceğimiz belli olduğuna göre, en azından şu gözlemi dikkate almamız gerekir: Kapitalizmin daha ileri safhalarında 'entelektüel üretim' zenginlikler üretiminin düzenlenmesini ve örgütlenmesini daha yoğun bir şekilde üstlenmeye meyleder. Ekonomik gelişme adı verilen şey bir tür 'bilme isteği'ni er geç içermeye başlayacaktır. Bilgi ve 'güzelliğe', yani 'sanat'a yönelik sevgi gittikçe daha belirgin bir şekilde arzular düzleminde talepkar motiflere dönüşeceklerdir. Henüz 1902 yılında yayımlanan *Ekonominin Psikolojisi* dönemin Avrupa ufkunda -kolayca unutulduğuna göre- gerçek bir yer alamamıştı. Oysa, son yüzyıl boyunca gerek Marksizm içinde, gerekse dışında ekonomi-politiğe yöneltilen eleştirilen sezgisel bir nüve halinde de olsa barındırıyordu: Öncelikle ekonomik çözümlemenin çıkış noktasını ve yönünü tersine çevirerek - bu çıkış noktası artık 'kullanım değeri' üretimi olmayacaktı; yani Aydınlanmanın ünlü *Ansiklopedi*'sinden Adam Smith'e varıncaya dek pek çok yerde rastlanabilecek ideal 'iğne fabrikası' (maddi üretim) modelinin yerine Tarde 'bir kitap nasıl üretiliyor?'

sorusunu soruyordu. Bu dolaysızca 'bilgi nasıl üretiliyor?' sorusudur ve ekonomi-politiğin tartışma alanına Tarde'dan yüz yıl sonra girmeye başlamıştır: "Bir kitap nasıl imal edilir? Bu bir iğnenin ya da düğmenin nasıl imal edildiğinden daha az ilginç değil." Tahmin edilebileceği gibi bugün bu tür sorular post-Fordist üretim kalıplarının bir modeli, hatta bir paradigması olarak soruluyorlar -yani enformasyon üretiminin, yazılımlar üretiminin ve kültür üretiminin dayattığı sorular olarak. Tarde hayli erken bir dönemde *valeurs-vérités* kelimesini kavramlaştırır- hakikat-değerleri diye tercüme edebilirsiniz bunu. Bu terim doğrudan 'bilgi'ye gönderiyor.

Bilgi hangi bakımlardan ve hangi biçimler altında üretilmektedir? Kapitalizmin geliştirdiği aygıtlar bilginin üretimini ve tüketimini gittikçe homojenleştirilebilir ve yeniden-üretilebilir kılmaktalar. Bu noktada Tarde 'basın'dan ve 'kamuoyu'ndan bahsetmeye başlayacaktır -bu yol televizyondan geçerek bilgisayar şebekelerine ve internete kadar varacaktır. Tarde'a göre basın ve kamuoyu gibi aygıtlar "gitgide sağlamlaşan bir 'niceliksel' karaktere sahip olmaktalar; böylece mübadele-değeriyle karşılaştırılmaları gittikçe daha zorunlu bir hale geliyor". Peki ama bunlar herşey gibi birer meta olabilirler mi?

Ekonominin bakış açısından bilgi herşey gibi ekonomik zenginliğin kalemlerinden biri olarak göründüğü için, elbette herşey gibi kullanım-değeri olarak ele alınmaya devam eder. Oysa Tarde'a göre bilgi 'işbölümü'ne indirgenemeyecek bir üretim tarzıdır.

Durkheim'ın perspektifinden görülemeyecek kadar bir 'sosyalleşme' ve 'sosyal iletişim' tarzıdır. Dolayısıyla ürünleri, üretim ve tüketim değerleri 'çarpıtılmadan' pazar mekanizmalarıyla ve mübadeleyle üretilemez.

Ekonomi-politik hakikat-değerlerini diğer mallar gibi görmeye devam etmek zorunda kalır. Bunun nedeni hep kullanım-değeri üretimi çerçevesinde ele alınmış bir metoda bağlı kalışıdır. Ama esas önemli neden ekonomi-politiğin hakikat-değerlerine maddi ürünlermiş gibi bakmak zorunda oluşudur, çünkü böyle yapmasaydı kuramsal, özellikle de siyasi mefhumları tümüyle yıkıma uğrardı: 'Bilginin ışıltıları' ekonomi-politiğin kıymete, ekonomiye ve zenginliğe dair mefhumlarını altüst eder, çünkü bütün bu mefhumlar ekonomi biliminde genel geçer olan tüm bir eksiklik, ihtiyaç, yokluk, kıtlık, özveri ve feda retoriğinin sonuçlarıdırlar. Ekonomi-politiğin yaptığı gibi elbette üretimle başlayalım -ama iğnelerin değil, kitapların üretimiyle...

Bir kitap nasıl üretilir? İğnenin üretiminden farkı nedir? İlke olarak üretim tarzıyla mülkiyet rejimlerinin düzenini tam tersine çevirmeniz gerekir:

> Kitap meselesinde kural bireysel üretimdir, oysa mülk edinilmesi esas olarak kolektiftir; çünkü eserlere mal muamelesi yapılmasaydı 'edebi mülkiyet'in bireysel bir anlamı olamazdı; ayrıca kitabın fikri yayımlanmadan önce, yani toplumsal dünyaya henüz yabancıyken sadece ve tümüyle yazara ait de değildir zaten. Diğer taraftan malların üretimi de gittikçe daha fazla kolektif, mülk edinilmeleri

> de gittikçe daha fazla bireyseldir ve hep öyle kalacaktır -toprağı ve sermayeyi kamusallaştırsanız bile... Öyleyse bu kitap meselesinde özgürce üretimin en iyi üretim ortamı olarak hayati bir önem taşıdığına hiç kuşku yok. Bu alanda deneysel araştırmayı düzenleyecek bilimsel bir emek örgütlenmesi ya da yasamalar üzerindeki felsefi bir düşünce olsa olsa acınası sonuçlar vermekle kalacaktır.

Günümüz enformasyon sektörünün büyük uluslararası şirketleri, IBM, Microsoft, büyük yayınevleri ve televizyon kanalları üretimin artık 'bilimsel işletme' metotlarıyla örgütlenemeyeceğini kabul ediyorlar; oysa mülkiyet rejimleri açısından tek bir sorgulamayı telaffuz ettikleri yok. Yüzeydeki bu sorun Tarde'ın derinliğine indirildiğinde bize şu soruyu sordurmalı: Mülkiyet mefhumu bütün değer türlerine -kullanım-değerinden güzellik-değerine ve hakikat-değerine varıncaya kadar- gerçekten uygulanabilir mi?

Bilgi, tıpkı bir iğne gibi mi ait olur bize? Belki öyle olur, ama Tarde'a göre ekonominin ve hukukun kabul ettiği gibi bir 'serbest hazır-bulunuş' tarzı altında değil: Yaşayan bir varlık olmayı sürdürdükçe kimse bedeninin uzuvlarını başkasına vermez. Aynı şekilde "şerefini, haysiyetini, soyluluğunu" da...

> Demek ki bu değerlerin başkaları tarafından mülk edinilmesinden çekinilecek hiçbir taraf yoktur - hepsinden daha önemli olan kamusallaştırılmaları, ulusallaştırılmaları en zor olan bu değerlerin...

Oysa ekonomi-politiğin bakış tarzı onu 'maddi olmayan ürünler'i 'maddi ürünler'e dönüştürmeye zorluyor...

Tüketim cephesinden bakıldığında da Tarde'ın yine bir sorusu var: Zenginliklerin tüketimi hakikat ve güzellik değerlerinin tüketimiyle aynı mıdır? "Düşünürken kanaatleri, inançları, seyrederken hayran olduğumuz şaheserleri mi tüketiyoruz?" Hissedilebileceği gibi, yalnızca maddîizenginlik piyasa ve bireysel mülk rejimi tarafından koşullandırılabilen bir 'yıkıcı tüketim'e açılabilir. Bilgi ve güzellik tüketimi ise ne belirgin bir yabancılaşmaya ne de yıkıcı tüketime bağlanmak zorundadır. Tarde'a göre, bilginin bilme arzusunu gidermek için birisinin mülkü olması ve 'pazarlanması', yani 'ürünün yabancılaşması' gerekmiyor. Genel olarak toplumsal iletişimin çerçevesinden bakarsak bilginin iletiminin üretenden de, edinenden de hiçbir şey azaltmadığını görebiliyoruz. Aksine, iletilmekle bilgi ve güzellik hem yaratıcısının değerini hem de bilginin ve güzelliğin kendisinin değerini artırıyor:

Diyalog halindeki iki kişinin fikirlerini veya hayranlıklarını 'mübadele ettiklerini' söylediğimizde bu bir metafor veya dilin kötüye kullanılmasıdır. Bilgi ışıltılarının ve güzelliğin açısından mübadele bir feda anlamı taşımaz: O

daha çok karşılıklı etkileme, hediye alışverişindeki karşılıklılıktır -tabii ki bu, zenginliklerle hiç alakası olmayan bir hediyedir; burada veren kişi verdikçe alır; hakikatleri ve güzellikleri hem verir hem elinde tutar. Bazen iktidar, güç-kudret meselesinde de aynı durum söz konusudur...

Fikirlerin serbest mübadelesine gelince, tıpkı dini inançlar, sanat ve edebiyat, kurumlar ve ahlaklar gibi: İki kişi ya da halk arasında mübadele edilmeleri, birilerinin mutlaka fakirleşmesiyle sonuçlanan serbest meta mübadelesi gibi suçlanabilir değildir.

Bu durum, 'kitabın üretimi' ve fikirlerin serbest mübadelesi meselesini iktisadi değil, doğrudan doğruya etik bir mesele kılıyor:

Pazar meselesi değil, bir ahlak meselesi... Elbette ki bilgiyi ve güzelliği kazanabilir, yitirebilirsiniz - ama bu bir pazar sistemi boyutunda gerçekleşmez; bilginizi çaldırırsınız veya hediye edersiniz...

> Öte yandan, doğası itibariyle fikirlerin serbest ticareti, bir yerine-geçme değil karşılıklı bir ekleme olduğundan, bir araya getirdiği homojen olmayan şeyler arasında ya verimli karşılaşmalar ya da ölümcül şoklar, çatışmalar yaratır. Bu yüzden iyi bir şeyler üretemezse büyük felaketlere neden olur. Ve nasıl bu entelektüel ve ahlaki serbest ticaret kaçınılmaz bir şekilde ekonomik serbest ticarete eşlik ediyorsa, bunun tersi de doğrudur. Birbirlerinden kopartıldıklarında her biri etkisiz ve lüzumsuz kalırdı...

Burada önemli olan şey, Tarde'ın yaklaşımıyla ele alındığı zaman bilginin üretim ve iletiminin bizi aslında ekonominin (ve ona tekabül eden ekonomizmin) ve işbölümü, para ve mülkiyetin ötesine taşımasıdır. Bu toplumsal alanlardaki iktidar ilişkilerinin devreden çıktığı anlamına gelmiyor: 'Verimli buluşmalar' ya da 'ölümcül çatışmalar'... Tarde'ın eğitim kurumlarına yönelik çalışmaları böyle bir tartışmanın paradigmasını yeterince oluşturuyorlar:

Hakikat-değerleriyle zenginlik-değerleri arasındaki zorunlu ama ikisini birbirinden ayırmaktan geri kalmayan bağ pedagojinin alanında beliriyor - özellikle hocanın aktaracağı bilgiyle öğrencinin çaba ve yetenekleri arasında nasıl verimli bir etkileşim oluşturulacağı konusunda...

> Doğrusu eğitim alanındaki bütün bu çabalar öyle çok fazla yararlı görünmüyorlar. Herşeyin üstünde, iyi eğitim için ilk şart öğretmenle öğrencinin psikolojik şartları bir kez yola koyulduktan sonra- iyi bir okul programıdır, ve bir program herşeyden önce bir fikirler sisteminin, bir inancın bulunmasını varsayar. Aynı şekilde, iyi bir ekonomik üretim için de herkesin üzerinde uzlaştığı bir ahlaki kodun bulunması şarttır. Moral bir kod endüstriyel üretim için, yani tüketim için bir programdır - çünkü ikisi asla birbirinden bağımsız değil...

Böylece Tarde'ın gözettiği 'entelektüel üretim biçimi' sadece bilgiye ve sanat eserine layık bir ahlakı devreye sokmayı, ekonomiye dahil ve üstün kılmayı amaçlıyor değil -daha çok üretime gittikçe daha özgür, daha özgürleştirici bir tarz verebilecek olmasıdır söz konusu olan... Kapitalizmin muhteşem bir tarifiyle karşı karşıyayız o halde:

Uygarlığın etkisi iş ve ticaret dünyasına -yani ekonomistin ilgi alanına- önceden fiyatı bulunmayan bir şeyler yığınını, hatta haklarla insan güçlerini bile mütemadiyen sürüp durmasıdır.

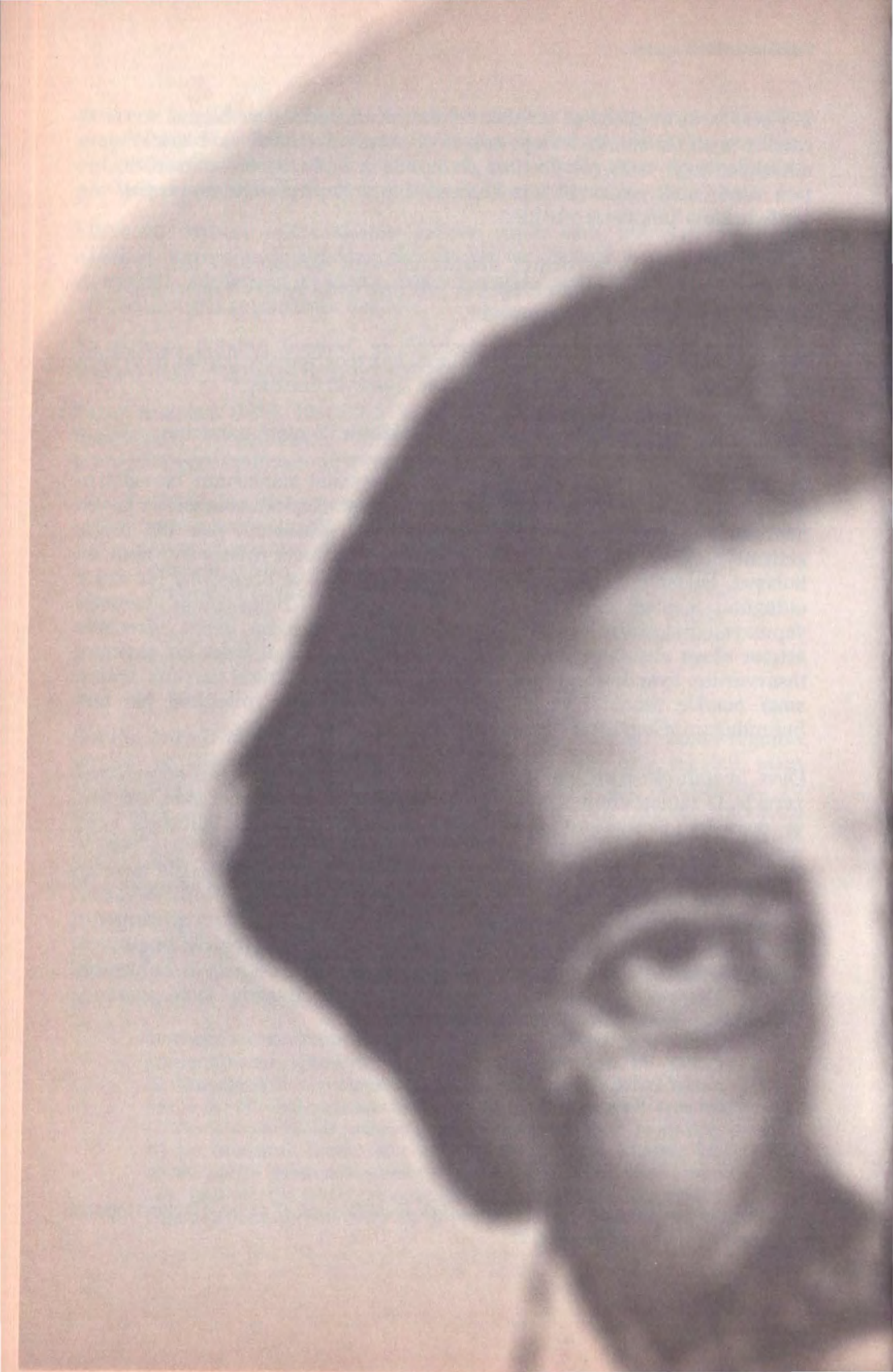
Böylece, zenginlikler teorisi sürekli olarak hak teorisinin ve iktidar teorisinin üzerine abanıp duruyor -yani hukukun ve siyasetin üzerine.

Ve, tıpkı çağdaşı Simmel'in kaydettiği gibi, kültür ile sanatın üzerine...

Simmel herkesin yaptığının tersine kültür ve sanat alanlarının 'özerkliği'ni asla talep etmemekle yeterince akıllı davranmıştı. Kapitalizmin kültür hayatı üzerine çöreklenmesine öyle dosdoğru karşı çıkmanın pek bir sonuç getirmeyeceğinin farkındaydı. Öte yandan, estetik değer tipinin en yoğun, en bulaşıcı, bulaştıkça artan ama eş ölçüde değişken ve özelleşmiş bir değer olduğunu kaydedebiliyordu. Tarde ise doğrudan 'bulaşıcılığın' teorisini yapmaya girişmişti: Her güzellik ve hakikat değerinin iletim sürecinde artıyor oluşu alıştığımız ekonomik alanın kurallarından farklı bir ekonomi tasavvurunu uyandıracaktı. Simmel'in de kaçındığı 'kültürel özerklik' arayışı sınai emekle sanatsal ve entelektüel emek arasında niteliksel bir fark bulunduğunun kabulüne dayanıyordu.

Oysa 'maddi-olmayan' emeğin üretirken aslında ne ürettiğini sorgulamak gerekir: O zaman onun Simmel'in söylediği gibi tüketim sürecinde 'uyarılar' ve 'duyuşlar', yani aslında 'iletilemez', dolayısıyla ekonomik bölüşüme konu olamayacak şeyler ürettiği sonucuna zorunlu olarak varırız. Aynı şekilde Tarde için de 'temsili olmayan' bu duyuşlar, en üstün olan sanatsal formları içinde din, ahlak, hukuk ve ekonomi gibi değer sistemlerinin duyguları 'manipüle' etmekteki üstün yeteneklerine karşın, onları 'yetiştirmede', 'beslemede' ve 'eğitmede' en büyük rolü oynamalıydılar. Tabii ki bunun için kapitalizmin belli bir döneminde devreye soktuğu 'kafa emeği/kol emeği' ayrımı klişesini yalnızca alt etmeye çalışmak yetmez, aynı zamanda varsayımlar arasından çıkarmak da gerekir.

(*) Gabriel de Tarde. (2004). *Monadaloji ve Sosyoloji.* (Çev. Özcan Doğan). Ankara: Öteki Yayınevi. s. 5-17



Ekonomi politiğe karşı ekonomik psikoloji

Maurizio Lazzarato

Gücün ve arzunun ontolojisinden ötürü, Gabriel Tarde'ın felsefesi çağdaş Kapitalizm hakkında düşünmek için en iyi araç kutusunu teşkil eder. *Ekonomik psikoloji*, farklarını oluştururken birlikte üreten insanların özerk ve bağımsız işbirliğini varsayar. Tarde aslında yeninin üretim koşullarını sorgular ve bunu 'beyinlerin işbirliği'nde görür: arzular, inançlar ve duygulamlar yoluyla beyinler birbirleri üzerinde etki eder. Tarde için 'bilgi üretimi', modern toplumların bir dolaşım, arzu ve inanç akışları ekonomisine açılan hakiki üretimini ifade eder. Ekonomi bilimi bir üretim teorisi değil, yeniden üretim teorisidir.t

Fark felsefesi, çağdaş kapitalizmin dönüşümleri üzerine düşünmek için kuşkusuz en iyi araç kutusunu teşkil eder. Fransa'da, çoğunlukla azınlıkta seyretmekle beraber, en yakın zamanda Deleuze ve Guattari'nin eserinde son bulan uzun bir gelişim sürecinden geçmiştir.

Bu felsefenin bir ilk hayata geçişi, XX. yüzyılın başında Bergson'un çalışmalarıyla gerçekleşmiş olup, Gabriel Tarde'ın sosyal bilimler alanında 'fark' ve 'tekrar' kavramlarının buluşsal kuvvetini sınamasıyla aynı döneme rastlamaktadır. Tarde, bu gelenekten gelerek, ekonomik ve daha genel olarak da toplumsal olguyu anlaşılır kılmak amacıyla gücün, arzunun ve sempatinin ontolojisini çalıştırma riskini üstlenmiş nadir yazarlardan biridir.

Tarde, farklarını sempatik işbirliklerine içkin bir mantık uyarınca oluşturarak birlikte üreten kişilerin yaratım gücünü 'ekonomik psikoloji' kavramının anahtarı yapmıştır. *Ekonomik psikoloji*, toplumsal güçlerin kapitalist iş bölümüne tabiiyetinden yola çıkmak yerine, ekonomik 'değerlenme' ve iş bölümüne hem ontolojik hem de tarihsel bir ön koşul olarak, bunların özerk ve bağımsız işbirliğini ve yaratım gücünü varsayar.

Sosyologların aksine, kendine şu soruyu sormaz : "Toplum nasıl mümkün olur?" Ekonomi politiğin şu temel sorunuyla da uğraşmaz: denge nasıl mümkün olur? Bu sorular *düzenin* mümkün olma koşullarının tanımlanmasına ilişkin Hobbesçu problemin yenilenmesinden başka birşey değildir aslında. Buna karşın Tarde, *yeninin üretimine* olanak veren koşullar üzerine düşünür; biçimsel bir etki olarak değil ama yeni sosyal, ekonomik ve estetik ilişkilerin ortaya çıkışı olarak.

Beyinlerin işbirliği

Tardecı *Ekonomik psikoloji*, toplumsal güçlerin, bunların işbirliği ve koordinasyonunun, 'iş bölümü' kavramını doğrudan sorgulayan yeni bir nitelemesini ortaya koyar. XIX. yüzyıl sonunda sosyoloji alanında, ekonomi politik tarafından oluşturulmuş salt ekonomik tanımının sınırlarını aşmaya kalkışan işbirliği kavramı etrafında, bunu sadece 'ekonomik değer' açısından değil, jeneaoloji ve genel olarak değerlerin oluşumu açısından da yeniden ele alan şiddetli bir tartışma baş göstermiştir.

Durkheim'a göre, sanayi toplumlarında 'toplumsal uyum' esas olarak iş bölümünden kaynaklanır. Ancak ekonomi politiğin yanılgısı bunu ne *hak* ne de *temsilin* müdahalesi olmaksızın "herkesin kendi çıkarlarına yönelik üretmesi" dolayısıyla[1] kendisini 'otomatik olarak' üreten bir 'işbirliği' olarak kurmak olmuştur. Spencer ise eleştirisinde, işbirliğinin ekonomik temelini koruyarak ("sosyal ilişki tipi ekonomik ilişkidir"[2]), jenealojisini ve evrim şeklini açıklamak için biyolojik ve organizma metaforunu ileri sürmüştür.

Tarde 'Sosyal Darwinizm' ile ekonomik ve daha genel olarak toplumsal olgunun biyolojik ve organik metaforlarla kavranmasına karşı uzun bir mücadele vermiştir. Organizma analojisi, sosyal evrimin yasalarını açıklamak için, sadece köleliğin egemen olduğu toplumlarda geçerlidir. Bu durumda, köleler "yaşamak için düşünmeyen ama düşünmek için yaşayan ve fiziksel gücünü özel olarak kendi entelektüel gücünün yararına kullanan ya da tüketen yüce varlığın beyni hesabına"[3] bedensel organlar rolünü oynar.

Oysa modern toplumlar, "kendine beyin diyen bu eşsiz organ"la karşılaştırılmadıkları sürece organizma analojisi üzerinden açıklanamazlar. Bedensel fonksiyonlar ile entelektüel fonksiyonların hiyerarşisi modern toplumun dinamiğini açıklamaz zira modern toplum ancak bir bütün olarak ele alındığında "münferit küçük beyinlerin hücreleri oluşturduğu büyük kolektif bir beyin"[4] haline gelir. Tarde'a göre toplumun işleyişi beynin, sosyal bir beynin işleyişiyle özümsenebilir.

Modern toplumların işbirliğinin temeli ne emekte, ne kapitalde, ne de faydada değil, istençli (arzu), entelektüel (inanç) ve duygusal (hissetme) eylemin kaynağı olan zihnin, ruhun veya belleğin faaliyetinde yatmaktadır. 'İlkel toplumsal olgu' beyinler arasındaki ilişki, işbirliği de beyinler-arası karşılaşma olarak tanımlanır. Bu andan itibaren 'sosyal uyum', bu ekonomik, toplumsal ve politik biçimler altında, 'biraraya gelmiş beyinler'in duygulam, farklılaşma ve taklit güçleriyle açıklanabilir.

---

[1] Emile Durkheim, *De la division du travail social*, PUF, 1998, s. 177.
[2] Age., s. 180.
[3] Age., s. 218.
[4] Age., s. 218.

Yaratım ve yeniden üretim

Tarde'a göre ekonomi bilimi, icat-gücünü iş bölümüne tabi kılarak nötralize ettiğinden, Marksistlerin ve ekonomistlerin olumladığı gibi bir 'üretim' teorisi değil, 'yeniden üretim' teorisidir. Adam Smith için icat, iş bölümünden ve işçilerin hünerinden 'türeyen akış'tır. Ancak buna karşı Tarde, icat olmaksızın ne bölünmüş ne de bölünmemiş iş olabileceği yorumunu yapar. Karl Marx spesifik olarak kapitalist üretim sürecinde başlıca üretici gücün bilimde yattığını olumlar. Ne var ki Marx'ta bu sonuncuya ilişkin bir 'üretim modu' ya da daha genel olarak bilgiye ilişkin bir üretim modu aramak nafiledir. İcadı birikimin ve gelişimin motoru olarak gören Schumpeter dahi, icadın bu şekliyle ekonomi biliminin nesnesi olabileceğini kategorik olarak dışlar. İcat toplumda daima hazır bulunmaktadır. Girişimci, yenilik yaparak, bunu ekonomiye uygulamakla yetinir. Neoklasikler için de bilim, apayrı bir değer teorisi temelinde, yine ekonomik alanın dışında kalır.

Ekonomi bilimi, neredeyse XX. yüzyılın sonuna kadar, icat ve bilimi dışsallıklar olarak kabul eder. Ancak Pazar, Kapital ya da Girişimci gibi aşkın varlıkların eylemini bozmak istersek, tam da ekonomi politiğin ve eleştirisinin açıklamadan varsaydığı şeyden yola çıkmak gerekir: insanların yaratım gücü ve bunu mümkün kılan beyinler-arası işbirliği. Tarde tarafından öne sürülen icat ve yeniden üretimin ayrılması, Marx'ın tüm sosyal iş bölümünün temeli olarak ortaya koyduğu 'kafa emeği' ve 'kol emeği' arasındaki ayrımı desteklemez. Bu ayrım, bir yandan, icat ya da tekrar birinde olduğu kadar diğerinde de bulunabileceğinden, tutunamaz. Diğer yandan ise, yaratım faaliyeti sembollerin basit bir manipülasyonundan ibaret olmamakla birlikte, çağdaş teorilerin naklettiği gibi sadece dilsel ya da bilişsel bir faaliyet de değildir. Faaliyetin genel biçimi – ki Tarde buna fark gözetmeksizin 'beyinler-arası emek' ve 'sosyal emek' der – ruhun, zihnin veya belleğin çok biçimli faaliyetine dayanır: istenç, bilgi ve duygulamlar. Beyinler birbirleri üzerinde öncelikle arzular, inançlar ve duygulamlar yoluyla etki eder.

Modernlerin zihnin, ruhun ya da belleğin faaliyetini açıklama şeklinde entelektüel, dilsel ve sembolik her üretimin varsaydığı ve yaratımın 'gizli mayası'nı oluşturan, 'inanç eylemleri toplamı'nı, 'arzu eylemleri toplamı'nı ve duygusal 'izlenimler' toplamını hesaba katmayan 'entelektüalist' bir indirgeme vardır.

Bilgi üretimi

Ekonomistler ve sosyalistler, iş bölümünü beyinlerin işbirliğiyle özdeşleştirerek, teorik ve politik bir *quid pro quo* ifa etmektedir. İşin aslı, beyinlerin işbirliği iş bölümünde ancak kısmi olarak ve daima indirgenmiş ve sakatlanmış bir mantıkla içerilmektedir.

Tarde ise, aksine, modern toplumların hakiki 'üretimi' olan 'bilgi üretimi'ni bir 'zenginlikler teorisi' haline getirir. O halde, budanmış bir 'zenginlik' ve üretim görüşünden kaçınmak için, bir 'bilgi teorisi' ve bir 'sanat teorisi'nin bütünleştirilmesi gerekir.

Bilgiler iki temel sebeple nedret mantığından ve ekonomik ölçümden kaçar. Öncelikle, bunlar işbirliğinden *bağımsız* ve *özerk* olan bir işbirliğinin 'ürünleri'dir.

Kolektif dilsel örgütlenme, ulema, 'duyanlar' (*sentants*) ve Kamuoyu, ontolojik ve tarihsel olarak, ticaret ve pazarın sosyalizasyonunun değil, biraraya gelmiş beyinlerin eyleminin sonuçlarıdır. Dil, sanat, bilim, kamuoyu, duygulamlar, 'maddi' üretim mantığıyla açıklanamayan bir 'birlikte hareket etme' ve pazara indirgenemez olan bir 'koordinasyon' biçimi varsayar. Dil, sanat, bilim, kamuoyu, duygulamlar 'kolektif', 'bölünemeyen' ve 'sonsuz' şeyler olup, dolayısıyla ölçütleri ancak, bunları 'üretmiş' olan birlikte hareket etmeyle, içkin şekilde belirlenebilir.

İkinci olarak, beyinler-arası işbirliğinin eylemi *yeniden üretim* değil, *yaratım* ilkesinden hareketle işlevsellik kazanır. Tarde, bu 'üretim' çeşitlerinde, sonsuz bir akıl için bile bilinemez olan ve dolayısıyla kestirilemez olmasını sağlayan bir 'temel bilinmeyen'in baskın şekilde etki ettiğini öne sürer. Dilsel, ilmi, duyusal, medyasal, duygusal üretimde icat ile yeninin üretimi sürecin tamamını nitelerken, maddi üretimde bu rolü yeniden üretim faaliyeti oynar. 'İğne fabrikası'nın çalışmasında neredeyse herşeyi önceden biliriz: ne üretilmesi gerektiği, nasıl üretilmesi gerektiği, üretimin niceliği, v.s. Yeni değer, ontolojik olarak, (aralarında bilinen, verili birşey olarak icadın da bulunduğu) üretim koşullarında hali hazırda mevcuttur. Marx ve ekonomistlerin 'üretim' dediği şeyde, yeni değer üretim koşullarıyla orantılıdır ve çalışma zamanı birini veya hepsini ölçebilir çünkü aslında burada söz konusu olan, Tarde'ın ileri sürdüğü gibi, bir 'yeniden üretim'dir. Burada, 'belirsizlik' pazarın belirsizliğidir. Dilsel, ilmi, medyasal, sanatsal, sosyal üretimde yeninin yaratımı ontolojik olarak üretiminin koşullarıyla kıyaslanamaz. Buradaki 'belirsizlik' 'üretim'in kendi belirsizliğidir.

Sonuç olarak, Ekonomik psikoloji yaratıma ve değerlerin oluşumuna ilişkin bir teoridir; ekonomi ve Marksizm ise değerin *ölçümüne* ilişkin teorilerdir.

Paradigma olarak bilim ve Kamuoyu

Bu işbirliği modelini Tarde iğne fabrikasında değil, Bilim'de bulur. Tarde'ın şaşırtıcı güncelliği tam da modernitenin özgünlüğünü bilgi üretimi olarak saptamasından ileri gelmektedir. Bu durum bilgi üretiminin bilimsel üretime indirgenebileceği anlamına gelmez, zira bilgi üretimi aslında yaratımın teorisini ifade eder. 'İnsanlığın abidesi' olan bilim, Tarde'ın icat ('fark') ve taklidi ('tekrar') alışkanlıkların ve davranış biçimlerinin oluşma gücü olarak,

bir laboratuvar ortamındaymışçasına analiz etmesini ve bunların işleyişlerini görmesini sağlar. İnsan, "tezatların arasındaki dar bir alanda binbir güçlükle" ışıldayan "küçük keşiflerin tozundan" yola çıkıp, sonunda, dağılarak, kendilerini "bazen baskıyla, daha çok ise ikna yoluyla, telkinle" bireye dayatan "yasalar" haline gelen "toplumsal gerçeklerin oluşma biçimini" ancak bilimde "ayan beyan" görür.

Bilimde, değerlerin oluşumu, bütün değer ekonomisi teorilerinin varsaydığı gibi, anonim ve otomatik bir mekanizmayla değil, ulemanın, oluşumuna katılan kişilerin kanaatiyle üretilir. Tarde'a göre, (bilimsel olsun ya da olmasın) taklit edilmeyen bir icat toplumsal olarak mevcut değildir. Bir icadın taklit edilmek için (beynin entansif gücü, '*conatus*' olarak) dikkati çekmesi, diğer beyinler üzerinde 'zihinsel çekim' gücünü kullanması gerekir; bir toplumsal iletişim süreciyle 'arzuları'nı ve 'inançları'nı harekete geçirmesi gerekir. Dolayısıyla yerleşik alışkanlıklara, davranış biçimlerine ve 'geleneğe' kafa tutması, ayak uydurması, bunlarla karşı karşıya gelmesi gerekir. Bir 'psikolojik fark'ın (icat) 'sosyal nicelik' ('bir gramer, bir kod, bir teoloji') olarak aktüalizasyonu, sadece temsil ettiği olgusal güçten değil, aynı zamanda toplumdaki beklentileri karşılama ya da beklenti uyandırma kapasitesinden ileri gelir.

Tarde bundan tüm eserini baştan sona kateden bir tematik çıkarır ortaya: ekonomi politik ile Marksizmin katiyen tanımadığı, halkın oluşturucu gücü. Burada yeninin üretimi daha net olarak bir kez daha göstermektedir ki, toplumsal oluşumu, yani halk tarafından karşılanması ve kabulü, en az 'iki görüş' arasındaki bir akte/mücadeleye bağlıdır.. Bu onay süreci sadece psikolojik değil, beyinler arasında yeni bir dolaşım, yeni bir iletişim belirlemesi ve oluşturmasıyla, aynı zamanda sosyolojiktir de. Tarde icadın, sadece *fark* değil, aynı zamanda *tekrar*, yayılım olmasından ötürü, arzuları ve inançları harekete geçirebilen ve 'konsensüs' ya da tek taraflı dayatma yoluyla psikolojik güçlerin kompozisyonunun, örgütlenmesinin yeni koşullarını belirleyebilen bir güç olduğunda ısrar edecektir. Öyleyse bir icadın olumlanması aynı zamanda bir kamuoyu meselesi, diğer beyinlerin tek taraflı ya da karşılıklı uygunlaştırma (ve dolayısıyla da dikkat) meselesidir. Tarde'ın teorisinde bilim ve kanaat, bilim ve iktidar, bilim ve ekonomi arasında ayrılık değil sinerji vardır.

'Geleceğin sosyal grubu' olan halk, sınıf ve grup segmentasyonlarının yerine geçmemekle kalmaz, beyinler arası işbirliğinin pürüzsüz alanında hareket ederek, bunları daha hareketli kılar, değişken ve tersinebilir, yaratım kaynakları haline getirir. *Ekonomik psikoloji*, bildiğim kadarıyla, medyaları temel mekanizması olarak içeren ilk değerlerin üretimi teorisidir. Tarde, beyin-belleğe dayanan 'bilgi üretimi' olarak üretim kavramının yol açtığı tüm sonuçları göz önünde bulundurarak, mülkiyet sorusunu tekrar ileri sürer. Felsefesi, mülkiyetçi bireycilik gibi, bir uygunlaştırma felsefesidir. Peki ama uygunlaştırılması gereken, mülkiyetçi bireycilikte olduğu gibi 'toprak' değil de bilgi olduğu zaman, 'sahip olmak' ne anlama gelir?

Uygunlaştırma eylemi kendini 'el'le yapılan emekle değil de beynin faaliyetiyle dışa vurduğunda 'sahip olmak' ne anlama gelir?

Bilgi üretimi, emek ve faydadan farklı olarak, nedret ilkesinden hareketle gerçekleşmez zira bellek, zihin ya da ruh, 'aynı anda verme ve (kendinde) tutma' becerisiyle, bilgileri, duygulanımları ve heyecanları, kendinden eksiltmeksizin aktarabilir. Belleğin mantığı dışlayıcı uygunlaştırmada değil, 'karşılıklı ışıma'da yatmaktadır.

Arzu ve inanç akışlarının dolaşımı ekonomisi

Tarde'ın tanımladığı ekonomik dinamik bir hareketlilik, çeşitlilik ve dolaşım dinamiğidir. Taklit ve icadın ekonominin motoru kılınması, ekonomistlerin tabiriyle bir stoklar ekonomisi değil, akışlar ekonomisi düşünmek anlamına gelir. Arzu ve inanç, beyinler arasında akışlar ya da 'akımlar' gibi dolaşmaları anlamında, güçler teşkil ederler. Bunlar, 'akımları' geçirerek (taklit) veya bunları çatallaştırarak (icat), bir beyinsel ya da psişik güçler ağındaki ileticiler görevi görür. Taklit veya icat olması için, bunun daima iki veya daha fazla akış arasında gerçekleşmesi gerekir. Ancak inanç ve arzu akışları her taraftan beyinlerin dışına taşar. Akışların kaynağında bulunan beyinler değildir; tam tersine, beyinleri ihtiva eden akışlardır. *Net*'in ontolojisi bu akımlarda, beyinsel güçlerin bu ağlarında, farklılaşmanın ve taklidin bu güçlerinde bulunur. Aynı şekilde, 'siber' öznelliklerin ontolojisini kavrayabilmek için de bakılması gereken biraraya gelmiş beyinlerin dinamikleridir.

Öznelleşme süreci bu beyinsel ağın içerisinde oluşur ve akışların kendi üzerlerine bir kıvrılmasından, bir tutulmasından, bir yuvarlanmasından ibarettir. Tarde öznelliğin oluşma sürecini güzeller güzeli *dalga* ve *deniz* metaforuyla tasvir eder. Münferit beyin, yani *dalga*, 'biraraya gelmiş beyinlerin' pürüzsüz alanı olan *denizin* hareketlerinin bir 'bireyselleşmesi'nin sonucudur. Dalgalar yüzeyde, denizi tüm yönlerden derinlemesine kateden akımları yuvarlayarak oluşurlar.

İçsellik, bir dalganın oluşumu ve dağılımı arasında bulunan zamandır. Bu dalga, kendi de dönüp duran (Tarde buna 'burgaç' da der), daima geçici bir 'ritornello'dur. Kıvrım ya da dalga, bunları daha da hızlandırmak, daha da dağıtmak için akışları tutar. Her kıvrım, her dalga, yeni bir yayılımın, yeni bir dolaşımın yuvasıdır. Bu kıvrım, metaforun haricinde, farkı (veya zamanı) üreten, biriktiren ve tutan bellektir.

Öznelleşme, dalga gibi, dolaşımın statik olmayan ama bizzat kendisi moleküler, Browniyen bir hareket olan bir ortamdaki bir ritim, sürat, kasılma ve açılma meselesidir. O halde mesele kapama değil, bir hareketlilik, dolaşım, değişkenlik ekonomisi düşünmekken, klasik ekonomistlerin üretim kuramı, arzu ve inanç akışlarının bir *kapanımı* ya da *zaptedilmesi* teorisidir. Her yeni 'üretkenlik' arzu ve inanç akımlarının hareketlilik, dolaşım,

örgütlenme ve dağılma özgürlüğünün bir geri kazanımıdır (liberalizm beyinler-arası işbirliğinin özgürlüğünün solgun bir suretinden başka birşey değildir). Marksizmin ve ekonomi politiğin içerisinden bu dolaşımı, bu süratleri, bu ritimleri geri kazanmak ve birlikte işbirliği yapan beyinlerin 'kendi için' bir faaliyet kavramını tanımlamak olanaksızdır; bu koşullarda işbirliği faaliyetinin bir imgesini oluşturmak olanaksızdır.

Tarde'ın güncelliği

Tarde, XIX. yüzyılın sonunda, ekonomik kalkınmanın, sadece Taylorcu bir endüstrideki iğne fabrikasının başkalaşımını değil, aynı zamanda ve özellikle de modern toplumlarda 'fazlalığın' üretiminin dayandığı bellek faaliyetinin tüm biçimlerinin (duyu-motor, entelektüel, duygulanımsal) açılımını, beyinlerin işbirliğinin seferber edilmesini öngören bir tablosunu çizmiştir. İletişim endüstrilerinin, kültür endüstrilerinin, bilimin, bilgi üretiminin, sanatın, eğlence ihtiyacının, 'halklar'ın gelişimi, Fordizmin krizinin ürünleri değildir. Mazisi kapitalizm kadar eski olan bu gelişim, XIX. yüzyılın sonunda fark edilmiş ama uzun süre Smithyenlerin ve Marksistlerin kör noktasını oluşturmuştur.

Tarde'la birlikte, kapitalizmi beyinler-arası işbirliği çerçevesinde okuyabilir ve Bir'in onlarca aktüalizasyonu olan Kapital, Emek ve Devlet kavramlarıyla bakışımızı köreltmiş engellerin etrafından dolaşabiliriz. Tarde burada çokluğu görebilmiştir. "Şeylerin temelinde fark, orijinallik, indirgenemezlik yatar. (...) Çokluk, Bir'in değişmeyen ve orijinal olmayan bir tekrarından ibaret olsaydı, neden olsundu?"[5]

Fransızca'dan çeviren: P. Burcu Yalım

[5] *Lg-sc.*, s.230

Tarde: yeni bir monadoloji

Jean-Clet Martin

Tarde'ın Leibniz'in monadlarına olan ilgisi nereden kaynaklanmaktadır? Toplumsal alanın analizinde monadların ne işi vardır? Monad kavramı, Kartezyen mekanizmanın durağanlığının bir reddi gibi dayatır kendini. Monadoloji, doğaya içkin bir vitalizm adına, kendini her türlü atomizmden ayırır. Tarde, "Madde sadece ruhtan ibarettir" derken, herşeyin hali hazırda, biraraya getirdiği farklar arasında sosyal bir bağ açığa vuran bir toplum olduğunu düşünür. En küçük parçacığın kompozisyonunda dahi herşey politiktir; makroskopik iktidar biçimlerini bozmak üzere toplumun üzerine sıçrayan moleküler bir politika. Biyo-iktidar düşüncesi de buradan gelmektedir. Teknik üretim ve doğal üretim arasında kopukluk yoktur. Mekanik olana indirgenemez olan makinik, ekolojik ilişkileri bünyesinde barındırır.

Gabriel Tarde, lanetlenmiş bir düşünür olmamakla birlikte, tam olarak çağının beklentilerine ait olduğu da söylenemez. Tarde XIX. yüzyılın hiçbir ideolojik akımında kendini görmemiş, kitapları ise, ne tam anlamıyla filozof ne de hakiki bir sosyolog olmaması sayesinde her iki tarzı da kullanabilmiş kişinin kalemini sadece kendi savlarını, kendi inançlarını onaylamak için oynatmasından memnun olacak kişileri rahatsız etmekle kalmıştır.

Vakitsiz Tarde! Arzuyu, ilerlemeye ve emeğin ticari değerine olan mekanik inançla karıştıran liberalizmin kendinden eminliğine kapılmadığı için vakitsiz: bu inanç ki, makine kendi ekolojik sanallıklarını geliştiremeden, tüm bireysel ruhun ortadan kaybolduğu üretim gücüdür. Yine vakitsiz, çünkü iktidarların ve güç ilişkilerinin evrensel karşıtlığında, aşırı diyalektikle bir sınıf savaşı yaratan kentin taklitçi entrikalarına razı gelmemiştir. Özellikle de dönüp dolaşıp kendisini yine anlaşılmaz olduğu varsayılan düşüncelere, Leibniz'in tuhaf 'monadoloji' adıyla tezgahladığı o eski metafizik çılgınlıklara geri götüren inadından dolayı vakitsiz. Ayrıca, atom çağında, atomu adeta açıklayıcı gücünden mahrum bırakarak, kendini temel madde kavramına değil de, bir ruha, algılamlara ve duygulamlara sahip bir maddeye havale eden monad kavramına kapıldığı için devrimci olduğu da bir türlü anlaşılamayacaktır. Bu yüzden bugün Gabriel Tarde okumanın biraz tuhaf bir yanı var. Mekanikçiliğin gücü ve idealizmin açıkça ortaya çıkmış absürdlüğü karşısında artık bir çare teşkil etmeyen ya da kullanım alanını yitirmiş olan ruhu dünyanın sinesine büsbütün yerleştirme isteğinde görülen bir tür eksantriklik.

Ne kapitalizme ne de sosyalizme sempati besleyen Tarde için sonunda kendisini tanıdık bir nesep altına iliştiren bir kategori, yani en koyu spritüalizm kategorisini öne sürmek ne mutluluk verici olurdu. Tarde spiritüalistmiş, Tanrı'ya şükür! Bazıları bunun bile bir faydası olmadığını söyleyeceklerdir. Bu tuhaf görüşler kaderlerindeki kitabi ölümü bekleyedursun, biz bunları bir kenara bırakalım! Hem zaten, herşeye rağmen ve kuşkusuz alışılageldik düşüncenin biraz kenarında kalmış yerlerde, önce Kimé'de, daha sonra da sistematik bir biçimde Oyunbozanların (*Empêcheurs de penser en rond*) teveccühünde Tarde'ın yeni baskılarının yapılabilmiş olması da tuhaftır. En azından, Tarde'ın daireler çizmeyen monadolojik dürtüsünün, yazdığı zamanlarda hala rağbet gören ideologlar tarafından alay edilen spritüalizme indirgenmek bilmediği anlaşılmış olacaktır. Bu anlamda, *Multitudes* dergisinin bana sunduğu bu vesileyle, bizzat atomun şanına karşı, monad kadar az bilinen bir kavrama değinmek istiyorum: nihayetinde monad nedir ve toplumsal alanın analizinde monadolojinin ne işi var?

İçkin bir vitalizm

Descartes'ın, skolastik düşüncenin ürettiği gizli güçler yerine geometrik uzamı koymakla, bütünü açıklayabilmek için sonsuza kadar bölünebilir parçacıklara ve bunları dağıtan fırtınalara başvurmak zorunda kaldığı anımsanacaktır. Varlıkların bütün çeşitliliği, Tanrı'nın onlara ezelden beri zorunlu kıldığı bir formülü izleyecek şekilde düzenlenmiş amorf bir maddeden oluşmuştur. Canlı bir şeyin şekliyle bütünleşen ve kalıcı olan ilişki kompozisyonları olması olasılığı, belirli bir oranda alınmış bir uzam ve bir hareket gerektirir. Ayrıca, temel parçacıklar, ancak bir iç güçten ileri gelmeyen bir hareketin itmesiyle bir uzamı içerebilir ya da yeni biçimler alabilirler. O halde bu uzak bir Tanrı'nın verdiği bir şoktan, bir ilk fiskeden itibaren yayılan bir hareket gerektirecektir. Dışarıdan gelerek içinden geçen bir hareketliliği aktarma gücü dışında hiçbir gücü olmayan madde, tek başına ölüdür. Bu yüzdendir ki Descartes, tüm yaşam coşkusunu ve efor hissini göz ardı ederek, sürekli bir yaratım çerçevesinde aşkın bir hareket ilkesine başvuracaktır. Mekanizma başka hiçbir anlama gelmez ve doğayı tanımlamak için hareketsizlik ilkesinden faydalanmış olması da tesadüf eseri değildir; hayatın esas olarak ait olmadığı soluğu kesilmiş bir şey; biçimlerinin, bireyselliklerinin sinerjilerini dışarıdan aldığı, küçük parçaların bir oyunu. Descartes'ın Mersenne'e "ağır cisimler, ağırlık denilen reel bir niteliğe bağlı olarak düşmezler" demesi de bu yüzdendir. Düşmelerine yol açacak ve düşmelerinin hızlanmasını açıklayacak hiçbir iç güce sahip değildirler. Bu perspektife göre, bir cisim, ne kadar basit olursa olsun, ne *kendinde* ne de *kendi için* sahiptir. Kendisine yabancı birşey tarafından hali hazırda hareket geçirilmiş halde, sadece bir dış gücün dağılmaktan kurtarabileceği nötr bir uzamda, soğuktan ölmüş durumdadır. Stoacıların evren ruhunun tersine araçsal evren kavramı da burada yatmaktadır.

Leibniz'in bulduğu monad kavramı, felsefi bir fantezi olmaktan öte, modern fiziğe temel teşkil edecek Kartezyen mekanizmanın ileri sürdüğü hareketsizliğin tam da bir reddi olarak çıkmıştır ortaya. Aslında, yaşam, kendisini aktüalize eden unsurların, Leibniz'in atomlara karşıt olarak ortaya attığı monadların içerisindedir. Hiçbir şey bunları dışarıdan etkileyemez. O derece ki Leibniz, belki de haksız olarak, monadların kapıları ya da pencereleri olmadığını söyleyecektir. Kainat, monadların bunları içeriden yaratamayacağı şekilde kainatı baştan başa geçecek bir hareketin mekanik bir birleşimi değildir. Monadoloji, doğaya içkin bu vitalizm adına, her türlü atomizmden ayrılır. Ekmek ve şarap böylelikle canlıların agregaları olarak kabul edilir ve mermer blok da balıklarla, doğuştan algılama yeteneğine sahip canlı unsurlarla dolu bir göl olacaktır. Bundan böyle ruhu bedenden ayırmak, dünyanın bir ruhu olduğu ilkesini dışlamak olanaksızlaşır. İşte Tarde'ın kendi hesabına, "madde sadece ruhtan ibarettir"[1] diyerek yeniden ele alacağı da, Kartezyen madde ve ruh ikiliğini birleştirme gücüne sahip bu psikomorfizm, bu vitalizmdir. Ve herşeyin hali hazırda zaten bir toplum olması, ne kadar küçük olursa olsun, her gerçeğin, biraraya getirdiği farklar arasında sosyal bir bağ açığa vurması da bu tinselleştirilmiş materyalizm temelinde anlaşılmalıdır.[2] Sosyoloji doğrudan temel madde düzeyinde gerekli olur. Dünyaya can veren ve kaostan hareketli şekiller çekip çıkarmayı başaran kompozisyon düzlemidir.

O halde en ufak mantar bile, başka türlü dağılmalarına yol açacak rüzgara direnme arzusuyla, kendilerini biraraya getiren ve "mineral ve billurdan birşeye sahip bir düzenlilik"[3], toplumsalın billur bir rejimi olduğu kabul edilmesi gereken bir inanç temelinde köklerini oluşturan bağa inanmaya çalışan çok sayıda bireyin biraraya gelmesidir. Doğal birlikte-büyümenin en küçük biçiminde dahi zaten inanç ve arzu vardır. O halde sosyobiyoloji tüm yaşamın birbirine bağlandığı düzlem, monadlardan yayılan ve monadları ilişki içerisinde tutan içkin güç, bunları biraraya getiren duygulam, hiyerarşilere göre canlandıran erk, her defasında tekil olan bir çeşit politikadır. Plato'dan beridir ayırdetmeye alıştığımız siyasi örgütlenme biçimlerinden çok daha zengin olan biyo-iktidar fikri de buradan gelmektedir. Bir demokrasi, oligarşi, aristokrasi ya da monarşi değil, en küçük organizmanın benimsediği mekanizmalarda çoktan beri görünür olan sonsuz politika vardır. Doğa, insan toplumunun monadlar arasındaki değiş tokuşu zorunlu olarak yoksullaştıran Devlet kurumuna karşı dikerek, karmaşıklığını yeniden etkinleştirebileceği sanal iktidar biçimleri ortaya koyar.

---

[1] *Monadologie et sociologie*, Paris, Les Empêcheurs de Penser en Rond, 1999, s. 44.
[2] Age. s. 58.
[3] Age. s. 98.

Moleküler politika

Doğanın her türlü soyut yönetim biçiminin aksine bir direnci olduğunu varsaymak gerekir; kendini daima salt taklidin erdemiyle dayatmaya çalışarak Devlet biçimini meşruiyetinden çıkarıp atan monadolojik bir politika. Şu ya da bu toplumun alması gereken şekli haklı çıkarabilecek bir Devlet yoktur; sadece her monadı itici ve çekici bir akışla canlandıran, kendine arzu ve inanç arasında geçici Devletler yaratan, sonsuz derecede değişken tek bir toplum vardır. Bu yüzden pek de yanılgıya düşmeden denilebilir ki "kanunlar devrimci farkların taşmasına boşuna karşı duran engellerden başka birşey değildir."[4] Bu anlamda, doğal organizmalar kadar insan toplumlarının da içinden geçen evrensel bir karşıtlık bulunur ve bu Tarde'ın sosylojisini bir direniş ve icat politikası olmaya sürükler. En küçük parçacığın bileşiminde dahi herşey zaten politiktir; makroskopik iktidar biçimlerini, dogmaları Descartes'ın dayatacağı tarzda bir mekanizmaya bağlılıktan beslenen büyük imparatorlukların mantığından çıkan durağan Devlet araçlarını bozmak üzere toplumun kendi üzerine atılan moleküler bir politika. Descartes tarzı bu mekanizma: harekete sebep olanın dışsal bir Tanrı olduğu, bireyin kendi kendini iktidarsız bir parçacığa indirgemesiyle, halkın inisiyatifini bırakarak şok dalgalarını aktarmakla yetinmesinin gerekeceği bir politika görüşüdür. Böylece Tarde sosyolojisi, bedenleri aşkın bir bağımlılık modeli, yani sultaları altında acı çeken monadlara saygı duymaksızın, sömürü ve utanç verici üretim şekilleri gerektiren, üstelik 'doğanın efendisi ve sahibi' geçinen tehlikeli bir model uyarınca biraraya getiren eylemsiz gücün, hareketsizliğin mekanik ilkesine dayanan iktidara karşı bir tür direniş olarak idrak edilir.

Bu politik mekanizmanın buyruğu bizim kaçınılmaz olarak her hayatın kendini muktedir kıldığı makinik tarafa geçmemizi sağlayacaktır. En küçük hücre dahi zaten bir fabrikadır ve fabrika da, medyaların aleni yayılımından başları dönen yöneticilerimizin ders alabilecekleri bir bilgi modeli sunan yaşamsal güçlerin düzenlenişinden bağımsız değildir. Hücrenin makinik düzenlenişinde varsaydığı bir 'işçi topluluğu'[5], hücreyi çoğaltmak ve varoluşun içinde diretme arzusunun ifade bulacağı yaşamsal kaçışlar, yaşam koşulları gerçekleştirmeye çalışan şekiller yaratmak üzere hücrenin etrafında kıpırdanır. Hücrenin kendini endüstriyel anlamda dahiyane kılan bir tekniği vardır; sanki yaşam, isteğini, sırf bir süre boyunca korunmalarına yaramış stratejilerin salt devamını ve tekrarını dayatan formların ötesine taşıyabilecek bir endüstridir.

---

[4] Age. s. 80.
[5] Age. s. 51.

Tarde ve makineler

Aslında teknik üretim ile doğal üretim, emek ile monadların kompozisyonu arasında bir kopukluk yoktur. Makine bünyesinde, Devletin iktidarını sağlama almak ve dünya kaynaklarını mekanik planlamasına tabi kılmak için yolundan çevirme eğiliminde olduğu ekolojik ilişkiler barındırır. Makinik olan mekanik olana indirgenemediği gibi, sorun makinelerde değil, bunların isteğinin, çok uzun zamandır tüm diğer enerjilere hükmeden bir tür enerjiden beslenen, kendilerini dışa vurmalarına izin vermek yerine bunları boğan salt durağan bir iktidarın sağlamlaştırılmasına tabi edilme şeklindedir; bu, örneğin, ihmal edilen güneş enerjisi göz önünde bulundurularak petrolün, petrodoların güncel baskınlığında söz konusu olan durumdur. Burada görülen, aynı üretim koşullarına sonsuz geri dönüşün endüstriyel modelidir: endüstriyel emeği, dünya pazarını boğasıya istila eden aynı nesnelerin ve aynı ürünlerin büyüsüne kapılarak kendini tekrarlamak üzere yabancılaştıran bir inanç büzülmesidir. Ancak makinesel insan ile canlı makinizm arasındaki sınır, sanayinin baskı devreleri ile beynin kendi nöronları arasında gerçekleştirdiği devrelerin bağdaşabileceği gibi, şövalyenin zırhından yeni bir beden yapan bir tür sibernetiğe girmek için tüm engelleri yıktığındadır ki, Tarde'ın dediği gibi, "hastalığın ilacı da belki bizzat endüstriyalizasyonun aşırılığından doğacaktır."[6] Zırh ancak işe yaramaz hale geldiği zamandır ki, diyecektir Tarde, süslerle, nişanlarla bezenip de organsız bir beden gibi bir sanat eserine, bir estetiğe dönüşür. Bilgi çipleri ilksel üretim koşullarından çıktıkları zamandır ki, yücelen beyinde, insanın esasen teknik, eski hücresel fabrikalarımızın inancı ve arzusuyla hareket eden bir biyoteknik, yeni bir doğa bekleyebileceği nörotransmisyonları bulacaklardır. Böylelikle, arzudan ve icattan yepyeni bir realizasyon bekleyecek sayısız sanallıkla, olasılıkla kuşatılmış bir "keşfin eteklerinde daima başka keşifleri de taşıdığı"[7] kolaylıkla anlaşılacaktır. Sinir hücresinin kendinde bir *golem*in, bir mikro işlemcinin kaçış çizgisinin vaadini taşıdığını hayal etmek imkansız değildir. Bir 'zihinsel mantık' ve bir 'makinesel mantık' ile birleşmeye giren bir 'yaşamsal mantık' olup, bunların karşılaşmaları, doğa yapıntıyı sevdiğinden ve evrensel büyümesini, evrensel isteğini yavaşlatan ölüm çizgilerini bozmak için hali hazırda sanatın işleyişlerini kendinde taklit ettiğinden, artık yapay ve doğal arasındaki bir ayrım uyarınca düşünülemez.

Bu anlamda emek, kaçınılmaz olarak, karbondan yapılmış örgütlenmeleri silisyuma tercih ederek, doğanın tutmadığı düzenlemelerin sanallığıyla yeniden ilişki kuran yapay birleşmeleri takiben, monadların yeniden atılımı olarak tasarlanır. Ama hiçbir şey, canlı olanın monadolojisini robotik olanın organik olmayan yaşamını da içerecek şekilde genişletmek için inorganiğin organiğe, enformatik ağlarının beyninkilere dahil edilmesini engelleyemez. Tek bir monad evreni, silisyumun olanaklarını tüm yaşam kompozisyo-

---

[6] *La logique sociale*, Les Empêcheurs de Penser en Rond, s. 559.
[7] Age. s. 261.

nundan dışlayacak tek bir olası düzlem yoktur. Monadların ilişkilerini, sadece uyuşan unsurları içerebildikleri, önceden kurulu bir uyum üzerine temellendiren Leibniz'in aksine, Tarde'ın monadolojisi, teknik nesnelerin yapay esnekliğine bir yaşam aşılamak için, birbiriyle karbon ve silisyum, organik ve sibernetik kadar uyumsuz sistemlerin füzyona sokulabileceği sonsuz kompozisyon düzlemi varsayar.[8] Doğanın, canlı olanı oluşturmak için silisyum yerine önce karbona ihtiyaç duymuş olması, teknik bireyselleşme şekillerini, hayvan ve bitki monadolojisinin dallanmalarında neredeyse uyutulmuş olan teknolojik bir monadolojiyi hiçbir bakımdan dışlamaz. Mineralin önünde sonunda, karbonun olanaklarının mümkün kılamayacağı soğuk ve parlak bir yaşamın pırıltılarını bulabileceği yer tekniktir: oklarını yıldızlara kadar fırlatarak burada monadlardan oluşan yeni bir halkın tohumlarını atabilecek metalik ışınlar.

Fransızca'dan çeviren: P. Burcu Yalım

[8] Böyle çoğul bir monadoloji düşüncesi en yenilikçi uzantılarını Deleuze'de bulacaktır.

Tarde ve Toplumsalın Sonu

Bruno Latour

'Toplumsal ve problemleri' başlıklı bu çalışmaya katkıda bulunmak amacıyla toplumsal teoride kasıtlı olarak toplumsal kelimesinin kullanımının terkedilip yerine 'ilişkilenme' sözcüğünü öneren Aktör Ağ Teorisi ya da ANT diye bilinen girişimden bahsedebilirdim.[1] Fakat okuyucularla, Tarde'ın aslında ANT'nin babası olduğu ve toplumsal teorideki marjinalleştirilmiş öksüz evlatların aksine pet teorimizin saygın bir soydan geldiği müjdesini paylaşmaya karar verdim. Sosyolojinin resmi tarihinde de belirtildiği üzere, Tarde, önceki yüzyılın başlarında Fransa'da sosyoloji alanında majör bir figür, Collège de France'ta profesör ve sayısız kitabın yazarıydı; öbür taraftan bu dönemde bölgede dersler veren Durkheim, daha genç ve daha az başarılı biriydi.[2] Fakat birkaç yıl sonra, şartlar tamamıyla tersine döndü ve Durkheim sosyoloji disiplininin esas temsilcisi olurken Tarde, psikolojizm ve spiritüalizm günahlarıyla etiketlenen saygın fakat önemsiz ve pek de iyi anılmayan bir öncülük konumuna ötelenmişti. O zamandan bu yana, toplumsal kuramın ana akımı, Tarde'ın çalışmalarını aşağılamaktan bıkmadı ve şunu itiraf etmeliyim ki ben de Durkheimcıların 'öncü'lerini reddettikleri dipnotlarına bakmaktan başka bir araştırma yapıp bu düşünürün neler yazdığını araştırmamıştım.[3] Fakat yine de, bu yazımda, yakın zamanlarda yeniden yayımlanan çalışması *Monadologie et Sociologie* (*MS*)[4] ile Tarde'ın ANT'nin savunmak istediği iki görüşü toplumsal teoriye takdim ettiğini tartışacağım: a) insan etkileşimlerini anlamak için doğa ve toplum ayrımı önemsizdir; b) makro/mikro ayrımı toplumun nasıl oluştuğunu anlamaya dair çabaların önünü tıkamaktadır. Diğer bir deyişle, eğer Tarde'ın öngörüleri Durkheim'ınkiler yerine bir bilim halini almış olsaydı, sosyal bilimler son yüzyılda nasıl bir noktada olurdu diye tahayyül edeceğim küçük bir düşünce deneyi yapmak istiyorum. Öbür taraftan, gerçek anlamda iddialı, fakat kabul etmeliyim ki tamamiyle düzensiz bir zihin olarak Tarde'ın nihayetinde anlaşılabilmesi için başka bir yüzyıl gerekecekti. Bu zamansız ağ

---

[1] En son tartışmaları gözden geçirmek için bkz. (Law ve Hassard 1999)

[2] (Mucchielli 1998) Tarde' ın yapıtının hayli taraflı bir yorumu için bkz. (Milet, 1970)

[3] Taklit, tesir ve medya üzerine çalışmaları nedeniyle Tarde, Amerika Birleşik Devletleri'nde sadık takipçiler edinmiş ve iletişim çalışmalarının atalarından biri olarak kabul görmüştür. Ancak Terry Clarke'ın erken ilgisi dışında (Tarde, 1969), bu görüş onun toplumsal kuramını ve en önemlisi metafiziğini tamamen unutarak korunmuştur.

[4] 1893'te *Revue internationale de sociologie*'de bir makale olarak basılmış ve yakın zamanda tekrar bir cilt olarak basılmıştır (Tarde 1999, yeni basım); bu yeni basımdan da bazı bölümleri kullanacağım. İngilizce yazıları için bkz. (Tarde, 1969) ve son zamanlara değin yeniden basılmamış olan *The laws of imitation*.

düşünürünün ilgilendiği maddi dünya ampirik bir kavrayış sunacak durumda olmadığından sezgilerini veriye dönüştüremediği ileri sürülebilir.[5] Teknolojik ağların sahnede yerini almasıyla birlikte artık durum değişmiştir ve Tarde'ın bir çok argümanı makul ampirik kullanımlar için müsait hale gelmiştir. Her ne olursa olsun, yapmak istediğim şey, toplum kuramcılarına pek saygın olmayan büyükbabamı sunmaktır. Bu sunuş, bir soykütük oluşturmak için değil, büyük zorluk kaynağı olan birkaç teknik noktayla ilgili olarak, çok uzun zamandır nafile yere aradığımız bir çözümün Tarde'da zaten mevcut olduğunu göstermek içindir.[6] Bu yüzden, bu makalemi aktör-ağ tasarısının öncüsü olan Tarde'a adamak istiyorum. Tarde'ın özelliğini şöyle bir duyumsamak ve neden Gilles Deleuze[7] için bu kadar cazip olduğunu anlamak için, Tarde'ın *MS*'de iddialı araştırma programını nasıl sunduğuna bakalım:

> Naif bir ifadeyle şöyle söyleyebilirim: *Hipotez fingo*. Bilimlerde tehlikeli olan şey, mantık yoluyla nihai derinliklerine ve risklerine varana değin götürülmüş sıkı sıkıya birbirine bağlı varsayımlar değil, zihinde yüzen bu fikir hayaletleridir. Evrensel sosyolojinin bakış açısı günümüz düşünürlerine musallat olmuş bu hayaletlerden biridir. Önce bizi nereye götürdüğüne bir bakalım. Kaçığa dönme riski pahasına cüretkar olalım. Bu meselelerde, saçmalama korkusu en anti-felsefi hassasiyet olurdu (s. 65).

Bu, yarı-pişmiş 'fikir hayaletleri'nden daha kötüsü olamayacağından dolayı, sizi mümkün olabildiğince cesur düşünmeniz yönünde cesaretlendiren iyi bir büyükbaba değil mi? Sosyal bilimlerin çoğunun teorik ya da somut değil de, sırf genel ve soyut olan bu uçuşan hayaletlerden ibaret olduğunu söyleyemez miyiz? Durkheim'ın yapmış olmaktan pek şeref duyduğu üzere, sosyolojiyi felsefeden, ontoloji ve metafizikten bütünüyle bir kopuş üzerine kurmak yerine Tarde, direkt bu alanların üzerine giderek, kendi görevinin toplumsal teoriyi dünyanın temel malzemesine ilişkin keskin varsayımlarla buluşturmak olduğu iddiasında bulunur. Umuyorum okuyucular da 1900'lerde Tarde'a neden bir şans verilmediğini ve benim içimde işleyen ona ait genlerden neden bu denli heyecanlandığımı anlamaya başlamıştır, ki ben hala bir metafizikçi mi yoksa bir sosyolog mu olduğuma karar verebilmiş değilim. Bu yazıda uzun uzadıya Tarde alıntıları yapmamın sebebi, bu düşüncelere, yayılmaları için bir şans daha tanımak istememdir...

---

[5] Etkileşimleri ayrıntılı bir şekilde izleyebilmek hayli yakın zamanda imkanlı hale geldiği için, internete ihtiyaç duymuş olduğu ileri sürülebilir. Örneğin bkz. farkında olmadan oldukça Tardeci bir metodoloji izleyen (Rogers ve Marres, 1999).

[6] 'Tardomani'ye (Mucchielli, 2000) şiddetle karşı çıkan makalesinde Mucchielli, çok gerilerde kalmış olduğu için ölmüş olması gereken bir yazarın bu şekilde kullanılmasına sinirleniyor. Ancak ben Muchielli'nin tarihselciliğine katılmıyorum ve ölü yazarlara yaklaşmanın en iyi yolunun, bugün de bize düşünürken yardım edebilmek için yaşıyorlarmış gibi, onları yeniden diriltmek olduğu kanısındayım.

[7] (Deleuze 1968) Tarde'dan s. 104'teki uzun notta göründüğünden çok daha fazla faydalanmıştır.

İnsan birlikteliklerinin tuhaf özgüllüğü

MS'yi okumanın şoku, beşeri sembolik düzenin belirli bir alanı olarak 'toplumsal' yerine, monadoloji ismini verdiği ve tüm bilimlerde yükselişte olan bir araştırma programına giriştiği ilk sayfalardan itibaren başlar: *Hipotez fingo*'yu girişte tekrarladıktan hemen sonra kitap, "monadlar, Leibniz'in kızları, babalarından bu yana çok mesafe kat ettiler" (s. 32) cümlesiyle başlamaktadır. Gerçekten de Durkheim'dan oldukça uzaklaşmış durumdayız. Monad nedir? Monad kendisi yoluyla evrenin oluşturulmasını sağlayan şeydir. Fakat tuhaf bir şeydir bu çünkü monadlar arzu ve inancın sahip olduğu bir şey teşkil etmesi itibariyle yalnızca maddi varlıklar değildir ki yazının sonunda göreceğimiz üzere, 'sahip olmak' Tarde açısından çok önemli bir eylemdir. Bu olumlamadan bir spiritüalizm ya da idealizm de beklenmemelidir çünkü monadlar aynı zamanda tamamıyla materyalisttir: herhangi bir yüce amaç, büyük tasarım ya da bir telos peşinde değillerdir. Herbiri, Richard Dawkins'in genleri ya da Susan Blackmore'un mem birimleri (*memes*) gibi kendi özel hedefi doğrultusunda mücadele eder.[8] Son olarak, monadlar, oldukça indirgemeci bir metafizik biçimi gerektirir; çünkü büyüğün anlaşılmasında anahtarı elinde bulunduran küçük olandır. "Monad teorisine yönelik temel itiraz, ... monadlara oluşturdukları olgular kadar hatta daha da fazla bir komplekslik atfediliyor olması ya da bunun böyle görünmesidir" (s. 69). Fakat Tarde burada, en küçük varlıkların, fark ve karmaşıklık bakımından oluşturdukları toplamlardan ya da bizim çok uzaktan gözlemlediğimiz yüzeysel görünümlerden çok daha zengin olması itibariyle yine çok tuhaf bir indirgemecilik ortaya koyar. İleride bahsedeceğimiz bir sebepten ötürü, küçük olan aynı zamanda en karmaşık olandır: "[atom], *evrensel* olan ya da olmaya yönelmiş bir ortamdır; *kendinde* bir evrendir; Leibniz'in ileri sürdüğü gibi yalnızca bir *mikrokozmoz* değil, kozmozun bütünüyle kuşatılıp tek bir varlık içinde soğurulmasıdır (s. 57, vurgu Tarde'a ait). Daha etkili bir şekilde ifade edecek olursak, "Herşeyin bağrında, gerçek ve mümkün olan diğer herşey yatar" (s. 58). Eğer Tarde'ın neden 'toplumsal'a bütünüyle bir son verdiğini ya da neden bununla başlamadığını anlamak istiyorsak çelişkili gibi görünen bu metafiziğin tuhaf düzenine kendimizi alıştırmalıyız.[9] Tarde, toplumu bireysel monadlardan daha yüce, daha karmaşık bir düzen olarak ele almayı reddettiği gibi, toplumu bireysel eyleyici insanlardan oluşan bir şey olarak kabul etmeyi de reddeder: her bir beyin, zihin, beden, inanç ve arzulara sahip ve kişinin bütüncül halini teşvik eden milyarlarca küçük kişiden, eyleyiciliklerden oluşmuştur. Eyleyiciliğin üstüne etki ve taklidi de eklersek, başka sözcükler kullanarak ifade etmiş olsak bile bu aslında aktör ağ dediğimiz şeyin ta

---

[8] (Blackmore, 1999) - mimetik, monadolojinin basitleştirilmiş bir uyarlaması olduğundan dolayı Tarde'a çok büyük bir haksızlık ederek, eserlerine değinmiyor. Örneğin Tarde asla genleri mem birimlerinden ayırma hatasına düşmezdi. Mardsen, P.'nin Tarde üzerine yazısı için bkz. *Forefathers of Memetics: Gabriel Tarde and the Laws of Imitation* (2000). Journal of Memetics - Evolutionary Models of Information Transmission (<http://www.cpm.mmu.ac.uk/jom-emit/2000/vol4/marsden_p.html>).

[9] Bu, ne yazık ki Tarde'dan faydalanmadan geliştirdiğim entelekya ya da eyleyici nosyonuna çok yakındır; bkz. (Latour 1988).

kendisidir. Bu iki fikir arasındaki bağlantı, teoriyi anlamak açısından elzemdir: Tarde – tuhaf bir türden de olsa - bir indirgemeci olmasından ötürü doğa ve toplum arasında çizilecek herhangi bir sınıra itibar etmez; fizik, biyoloji ve sosyoloji arasındaki sınırlara takılıp kalmadığından alt seviyede olanı daha üst seviyelerle açıklamaya inanmamaktadır. Esas zorluk burada yatar: insan toplumlarının özgüllüğü, sembolik olmalarından, bireylerden oluşmalarından ya da mevcut makro örgütlenmelerden ileri gelmez. *Bize* özgül gibi görünmelerinin, onları içeriden görmemiz ve dışarıdan anladığımız diğer toplumlara nazaran daha az unsur içeriyor olmaları dışında bir nedeni yoktur. Burada biraz yavaşlayalım: öncelikle, 'toplum'un *bütün* ilişkilenmelere atfedilebilecek bir kelime olduğunu anlamak durumundayız.

> Fakat bu her bir şeyin ve herşeyin bir toplum olduğu anlamına gelir. Eski hareketlerinin mantık güzergahlarını takiben, bilimin toplum nosyonunu tuhaf bir şekilde genelleştirmesi dikkate değerdir. Hücresel toplumlardan bahsediliyorsa, yıldız ve güneş sistemleri toplumları bir yana, neden atomik toplumlardan da bahsedilmiyor? Öyle görünüyor ki bütün bilimler sosyolojinin alt dalları olmaya mahkum edilmişlerdir (s. 58).

Durkheim gibi, "sosyal olgulara nesne muamelesi yapmalıyız" diye bir ifadede bulunmak yerine Tarde, "herşey bir toplumdur" ve her olgu toplumsal bir olgudur, demiştir. Burada sıradışı ya da yayılmacı bir şey söz konusu değildir: bu, Auguste Comte'un yaptığı üzere sosyolojiye diğer bilimlere hükmedeceği bir taht atfetmek anlamına gelmekten ziyade, bütün bilimlerin birbirlerine kenetlenmiş birlikteliklerinin göz önüne alınması gerektiği iddiasını taşır. 'Bitki sosyolojisi' insan sosyolojisinden çok daha önce vardı; *société stellaire* ya da *atomique* Whitehead'de sıklıkla karşılaştığımız ifadelerdir; Collège de France'ta Tarde'ın halefi olan Bergson için Tarde'ın yukarıdaki cümlesi hiçbir sorun teşkil etmez ve her ne kadar başka bir bağlamda çalışıyor olsalar da 'mimetik' alanında uzmanlaşmış çağdaşlarımız için de aynı şey söylenebilir. Tarde'ın düşüncesi basitçe eğer insan toplumlarına özel şeyler varsa, bu şeylerin diğer agregalarla *sert bir karşıtlık* içerisinde olmadığı ve de kesinlikle keyfi bir şekilde empoze edilen ve kendisini 'safi madde'den uzaklaştıracak özel bir çeşit sembolik düzen tarafından belirlenemeyeceği iddiasındadır. Bir monad toplumu olmak tamamiyle genel bir olgudur; dünyayı oluşturan malzemedir. Beşeri alanda özellikle yeni bir şey sözkonusu değildir. Peki, öyleyse *insan* toplumlarının özgüllüğü nereden gelmektedir? İki tuhaf özellikten: eğer insan toplumları hakkında konuşurken bir ayrıcalık söz konusuysa, bu, bizim bu toplumları deyim yerindeyse, içeriden görmemizden kaynaklanır. "Mesele insan toplumları olduğunda, ... kendimizi evimizde hissederiz; şehir ya da devlet, alay ya da cemaat adı verilen bu tutarlı insan sistemlerinin gerçek birer parçasıyızdır. İçeride olan herşeyi biliriz" (s. 68). Bu yüzden, iyi kavradığımız bu yegane agrega içerisinde, birbirinden geçen rakip monadların hiçbirinden, bu ilişkiyi yönetecek bir üstorganizma ortaya çıkmaz. Bu

Tarde'ın, en açık anti-Spencercı ve anti-Durkheimcı argümanıdır ve bu noktayı daha iyi anlayabilmek için uzun bir alıntı yapmalıyız:

> Bir toplumsal grup ne kadar iç içe ve uyumlu olursa olsun, afallamış ilişkilerinin ortasında, metaforik olmakla kalmayıp gerçek olacak ve ilişkilerinin sadece koşullarını teşkil edeceği fevkalade bir sonuç olarak kolektif bir kendiliğin *ex abrupto* ortaya çıktığına rastlamayız. Emin olmak adına denebilir ki her zaman için grubun bütünlüğünü kapsayacak şekilde onu temsil eden ve kişileştiren bir ilişki vardır ya da grubun bütününü, hepsi belirli farklı açılardan kendilerinde bireyselleştirecek az sayıda ilişki (bir Devlet' in bakanları gibi). Ancak bu lider veya liderler, her zaman içinde bulundukları grubun da üyesidirler ve kendi anne babalarından doğmuşlardır; kolektif bir şekilde tebaasından ya da seçmenlerinden değil. Neden bilinçsiz sinir hücrelerinin uzlaşımı hiç yoktan bir embriyo beyni oluşturabiliyorsa, bilinçli insanlarınki hiçbir zaman herhangi bir toplumsal grupta bu yetkinliğe erişemesin (s. 68)?

Bu görüş öyle radikaldir ki aklı başında herhangi biri karşısında geri çekilecektir ama Tarde'ın epistemolojisinin temel ilkesini unutmayın: saçmalama korkusu felsefi bir erdem değildir. Embriyo beyninde ortaya çıkan özelliklere inanmamızın tek nedeni, birleştirdiği agregaları içeriden göremiyor oluşumuzdur. Ancak insan toplumlarını ele alacak olursak, eminiz ki bir *moi collectif* yoktur çünkü temsilci hiçbir zaman bir Leviathan, yani Hobbes'un 'ölümlü tanrısı' olmayacaktır; her zaman bizden biri, bir anne ve babadan doğmuş ve basitçe "grubu kendisinde bireyselleştirebilecek" biri olacaktır. Eğer insan grubunda makro-toplum yoksa, hiçbir yerde yoktur ya da biraz daha zor şekilde ifade edersek: daha küçük olan her zaman, var olan daha büyük varlıktır.

İlk bakışta daha da tuhaf gözükse de, anlayabilmek için insan toplumunu ayıran diğer özelliği de eklemeliyiz: bu birliktelikler sadece içeriden görünmemekte, aynı zamanda diğer toplumlara kıyasla çok az sayıda unsurdan oluşmaktadır. Bir polip, bir beyin, bir taş, bir gaz, bir yıldız insan toplumlarına göre çok daha fazla sayıda monadın bir araya gelmesiyle oluşur. Tarde, neşeli bir anında, kendi zamanının en büyük insan toplumu olan Çin'i herhangi bir diğeriyle karşılaştırır. Sadece 300 milyon (o zamanki Çin'in büyüklüğü) unsurdan oluşan bir toplum nedir ki? "Bu kadar az sayıda *temel* anatomik bileşen içeren bir organizma, kaçınılmaz olarak hayvansallık ve bitkiselliğin en düşük derecelerine yerleştirilecektir" (s. 64, vurgular Tarde'a ait)! Herhangi bir beyin, toz yumağı ya da bir mikrolitre gaz 300 milyondan fazla agregadan oluşur. Birçok toplum için, tek sahip olduğumuzun milyarlarca etkileşimin ortalamasını alan istatistiksel bilgi olduğunu düşündüğümüzden, bu etkileşimleri değerlendirdiğimizde atom düzeyiyle, makro ölçekli olgu arasında büyük bir uçurum bulmaya meylederiz. Ancak oldukça az miktarda antiteden oluşan bu insan toplumları için durum böyle değildir; ait olduğumuz insan toplumlarında, bütün makro faktörlerin,

baştan sona ampirik izleri olan belirli hatlardan meydana geldiğini kesin olarak biliriz. İnsan toplumundan olan kimse iddia edemez ki, bir etkileşimden ötekine geçmek için ölçek değiştirmek ve bir Toplum'un ya da Evren Ruhu'nun içinden geçmek gereksin. İyi bildiğimiz tek durum olan insan toplumları için küçük büyüğü barındırdığına göre, Tarde'a göre bu bütün diğer toplumlar için de böyle olmalıdır; yalnızca taşların, gazların ve taneciklerin monad düzeylerine ulaşmanın, ölçek değiştirmeden nasıl mümkün olabileceği konusunda en ufak bir fikrimiz yoktur. Bunları sadece istatistiksel olarak kavrarız.

Makro, mikronun belli belirsiz bir uzantısından başka bir şey değildir

Sosyal bilimlerde karmaşıklık seviyelerinden, yüksek düzeylerden, ortaya çıkan özelliklerden, makro-yapılardan, kültürden, toplumlardan, sınıflardan, ulus devletlerden söz etmeye hayli alışkınız. Hatta o kadar alışkınız ki, savı kaç kez duyarsak duyalım, hemen unutup, sanki matruşkaları özenle birbiri içine yerleştirmeden düşünemiyormuşuz gibi, kısmi etkileşimleri küçükten büyüğe sıralamaya başlarız.[10] Fakat Tarde baştan sona heterarşiktir. Büyük olan ya da bütün olan, monadlardan daha üstün değildir; yalnızca monadlardan birinin, kendi görüşünün bir kısmını diğerlerine benimsetme amacını başarmış, daha basit ve standartlaştırılmış bir biçimidir. Tarde *Les Lois sociales*'de (1898'de basılmış, biraz daha disiplinli ve iyi yazılmış bir kitaptır) "Bütün o güzel düzenlemeler (Medeni Kanun gibi) uygulamaya konmadan önce tasavvur edilmiş olmalıdır; onca geniş sınırları kapsamadan önce, birkaç beyin hücresinde saklanmış birkaç fikir olarak varolmaya başlamış olmalıdırlar" (s. 116) diye yazar.[11] Tarde'ın yaklaşımı o kadar indirgemecidir ki – makroskopik etkinin tipik - standardizasyonu bile her zaman alttan bir unsurun etki alanına geri getirilir – ama 'alttan' ifadesi tabii ki uygun metafor değildir. Burada yeniden yavaşlamalıyız. Birinci zorluk, büyüğün nasıl olup da küçükten ortaya çıkmayıp, onun bazı özelliklerine ön alan yarattığıdır. Tarde'ın cevabı ilk bakışta hayli tuhaf görünür:

> İçinden bildiğimiz tek dünya olan, [insana ait] sosyal dünyaya baktığımız zaman, eyleyicilerin, yani insanların, yönetime ait aygıtlara, hukuk ve inanç sistemlerine, hatta onların etkinlikleriyle oluşturulmuş sözlüklere ve dilbilgisi kurallarına kıyasla çok daha farklılaşmış, çok daha bireysel olarak belirlenmiş ve sürekli değişiklikler bakımından çok daha zengin olduğunu görürüz. Tarihsel bir olgu, bu olguya katılan herhangi bir katılımcının herhangi bir zihinsel durumundan daha basit ve daha açıktır (s. 69).

---

[10] Sosyologları bu konuda ikna edemesem de, bunu – bir makaleden (Callon ve Latour, 1981) fotografik bir denemeye (Latour ve Hermant, 1998) kadar pek çok kez denedim. Etnometodolojistler de bu konuda, makro çalışma alanlarını da mikro merceğinden çalışmaya olan bağlılıklarına rağmen, yöntemlerinin sürekli 'mikro' bir tanımına döndüklerinden (Hilbert, 1990), başarısız olmuşlardır.

[11] Tarde, 1999 yeni basım.

Stendhal'ın romanı *Parma Manastırı*'nda olduğu gibi, Waterloo'daki Fabrice, Napoleon'un giriştiği ve – benim gibi Eurostar yolcularının çok iyi bildiği gibi – kaybettiği savaşın bütün tarihinden daha karmaşık bir dünya sunar. Tarde, mikrotarihi, onu keşfedenlerden onyıllar önce bulmuştur; aynı biz daha bir ağın neye benzediğini bile bilmezken, *Les lois sociales*'de (bundan sonra *LS*) şu çarpıcı araştırma programını yazarken ANT'yi yarattığı gibi:

> Genel olarak, nasıl ki bir cümlede bir konuşmadan ya da bir konuşmada, bir dizi ya da bir grup konuşmadan daha fazla mantık var ise; özel bir ritüelde, bir inancın bütününden; tek bir yasanın bir fıkrasında, bütün bir hukuktan; özgül bir bilimsel teoride, bilimin tamamından; bir zanaatkarın yaptığı tek bir işte ise zanaatının bütününden daha çok mantık vardır (*LS* s. 115).

Tarde, indirgemeciliğinde – ya da küçüğün her zaman daha karmaşık olduğunu göz önüne alırsak, tersine indirgemecilik de denebilir - o kadar ileri gider ki, *MS*'de aynı savı, yapısalcı açıklamaların kutsal alanı ve *langue* ile *parole* arasındaki farkın tartışılmaz biçimde apaçık olduğu – ama Tarde için böyle değildir - tek durum olan dil için de kullanır. "Farklı aksanlarla, tonlamalarla, seslerle, jestlerle ve farklı perdeden konuşan insanlar: işte toplumsal unsur, uyumsuz heterojenliğin gerçek kaosu. Ama uzun vadede, bu karmaşa dilbilgisi kurallarıyla formüle edilebilecek birkaç genel alışkanlığın ana hatları ortaya koyulacaktır" (s. 74; aksi belirtilmedikçe bütün alıntılar *MS*'dendir). Söz edimlerinin ötesinde veya altındaki yapıya ilişkin herhangi bir sava karşı olarak, Tarde bunun tam zıttı bir sosyo-linguistik ve pragmatik tasavvur eder; bu tasavvura göre yapı, kendi yerel geleneğini genel deyişe katabilmiş bir konuşmacının basitleştirilmiş, rutinleştirilmiş ve tekrar eden unsurlarından yalnızca biridir.[12] Bu standardizasyon ve uzantı ile ilgili hiçbir sorun yoktur; çünkü bu, yukarıdaki cümleye devam ederken Tarde'ın eklediği gibi, monadın farklılaşmasına doğrudan izin verecektir:

> Sırası gelince, bu dilbilgisi kuralları çok daha fazla konuşmacının birlikte konuşmasına olanak sağlaması itibariyle, bunların spesifik bir üslup bulmalarına yardımcı olacaktır: yeni bir uyumsuzluk türü daha. Ve bu kurallar, zihinleri çeşitlendirmekte o kadar başarılı olacaktır ki bu alışkanlıklar daha belirli ve eşbiçimli olmuş olacaklardır (s. 74).

Makro özellikler o kadar geçicidir ve durumlar üzerinde o kadar az etkileri vardır ki ancak daha fazla farkın üretilmesine vesile olabilmektedirler. Söz

[12] Bundan ortaya çıkmış olan etnometodoloji ve pragmatik, dilbilimin şu ifadeyi söyleyebilecek cesarete sahip tek alanıdır: yapı yoktur, söz edimlerinin ayrıcalığı olmaksızın, birçok yerel olarak yapılandırma etkisi vardır.

edimlerimizle etki eden bir dil yapısı yerine; gramer, sözlük ve örnek biçiminde ne kadar çok yapısal unsur etrafta dolanırsa, söz edimlerinin birbirlerinden farklılaşmasını da o kadar mümkün kılacaklardır. Pragmatik dalı, hiçbir durumda dilin yapısının milyarlarca başka söz edimlerinden biri ya da farklılaşan söyleyişleri daha da çoğaltan bir koordinasyon aracı olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmemiştir. Dilin ele alınış biçimi, Tarde'ın toplumsal hususunda ne yapacağı hakkında bir fikir verir. Yüzyüze etkileşimlerden, 'daha büyük' toplumsal yapılara giderken, diyelim ki Goffman'dan Parsons'a doğru ilerlemek yerine, Tarde bütün düzeyler için aynı yöntemi korumuştur – zaten düzey de yoktur. İlk bakışta bu sav öyle tuhaftır ki, burada bir diğer uzun alıntı daha yapmamız gerekir. Okuyucu bunu anlamak için, büyüğün hiçbir zaman küçüğün bir unsurunun basitleştirilmiş halinden başka bir şey olmadığını hatırlamalıdır:

> Şu can alıcı hakikat üzerinde ısrar etmek gerekir: onca muntazam mekanizmanın her birinde, – sosyal, yaşamsal, yıldızsal, moleküler –bunları kırmayı başaran bütün iç isyanların benzer bir durumdan kaynaklandığını söylediğimizde bu hakikate varırız: bunların bileşenleri, yasaların geçici olarak vücuda geldiği muhtelif alayların askerleri, kendi oluşturdukları dünyaya yalnızca bir taraftan aittirler ama diğer taraflardan da bu dünyadan kaçarlar. Bu dünya onlar olmadan var olmazdı; ancak onlar bu dünya olmadan da varlıklarını sürdürebilirler. Her unsurun varlığını borçlu olduğu kalabalık öznitelikler, kendi doğasının tamamını oluşturmaz; önceki katılımlardan gelen başka eğilimleri, başka güdüleri bulunur; ve bir de kendi deposundan, kendi tözünden gelerek, parçası olduğu ancak yapay bir varlıktan başka birşey olmayan ve varlıkların yalnızca çeşitli yüzlerinden meydana gelen kolektif güçle mücadele eden başka şeyleri de vardır (s. 80).

Hiçbir bileşeni onun tam olarak bir parçası olmadığı için sürekli doğrudan ayrışma tehdidi altında olan, sıradışı bir toplumsal düzenin resmidir bu. Her bir monad, varlığına sadece kendisinin bir yönünü verdiği için, herhangi bir 'üstün' düzenin yapay varlığından taşar! Monadlara bazı yanlarından ait olabilirsiniz ama asla hakim olamazsınız. Ayaklanma, direniş, çöküş, komplo; bu alternatifler heryerdedir. Sanki Deleuze ve Guattari'nin *Mille Plateaux*'sunu okuyormuşuz izlenimi vermiyor mu? Toplumsal olan bütünün kendisi değil, bir parçasıdır; hem de kırılgan bir parçası. Görüldüğü üzere, sosyal bilimlerin profosyonel refleksine bundan daha uzak bir konum olamazdı. Tarde'ın *Les lois sociales*'de heyecanla açıkladığı gibi:

> Her zaman aynı hataya düşülür: toplumsal olguların muntazam, kurallı, mantıksal örüntülerini görebilmek için kendinizi bunların temelde düzensiz ayrıntılarının dışında bırakmanız ve geniş görünümleri panaromik olarak kapsayana kadar yukarılara çıkmanız gerektiğine dair bir inançtır bu; buna göre tüm toplumsal koordinasyonların başlıca kaynağı, tikellere ulaşana dek derece derece azalıp güçsüzleşen, oldukça genel birkaç olguya

> dayanmaktadır. Kısacası insanlığın çalkantıları sırasında bir evrim yasası da onun yolunu çizer. Ben bunun tam zıttına inanıyorum (*LS* s. 114).

İyi bir sosyolog olmabilmek için yukarılara çıkmak, daha geniş bir görüş kazanmak, büyük görünümler derlemek reddedilmelidir! Sosyologlar, aşağıya inin! Daha kör, daha dar, daha da pratik, hatta daha da miyop olun. Ona büyükbabam demekte haksız mıyım? Bizi, panoptika yerine benim 'oligoptikon' dediğim şeye katılmaya çağırmıyor mu? Benim 'düz toplum' savı olarak adlandırdığım şeyi savunmuyor mu? Havaya elleriyle balkabağından daha büyük olmayan bir şekil çizen sosyologların bu tipik hareketiyle sunulan 'büyük resim'[13] ancak kısmen ifade ettiği sayısız monadlardan her zaman daha basit ve daha lokalizedir: o büyük resim monadlar olmadan var olamaz; ama o olmadan, monadlar hala bir şeydir. Toplumsal, insanların geliştiği ve yaşadığı ortam olmaktan ziyade, metrolojilerinin sonsuz küçük eyleyicilerin iç direnciyle kaçınılmaz olarak kırılmadan önce kati suretle uygulamaya konup sürdürülmesi şartıyla, sadece monadların bazılarını ve bazı zamanlarda meşgul eden standartlaştırılmış dar bağlantılardan oluşan küçücük bir kümedir. Bu küçücük ağları terkettiğiniz an, artık toplumsalın içinde değilsinizdir. O andan sonra, sosyal bilimcilerin göz göze gelmemek için herşeyi yaptıkları, sayısız monaddan oluşmuş karmakarışık bir 'plazma'nın, bir kaosun, bir kokteylin ortasındasınızdır.[14] Her ikisi de Spencer'ı eleştirmekle beraber, Durkheim ve Tarde'ın toplumsal üzerinde uzlaşmalarının pek mümkün olmadığı artık açıktır. İkisi de Spencer'ın biyolojik metaforlarının insan toplumlarını anlayabilmek için faydasız olduğuna inanıyordu; ancak bu inançlarının nedenleri tamamen farklıydı. Durkheim'ın, Spencer'la çatışmasının sebebi, *sui generis* insan toplumunun bir biyolojik organizmaya indirgenemez oluşuna inanmasıydı. Tarde'ın çatışmasının sebebi ise ortada herhangi bir şekilde bir organizmanın olmayışıydı: bütün organizmalar birer toplum olduğu için, insan toplumları da organizma ve dolayısıyla süperorganizma olamazdı. Ancak bu ortak itiraz, bizim iki atamızın bu hususta hemfikir oldukları anlamına gelmez, çünkü Tarde'ın reddi, Durkheimcıların Tarde'ı bugüne değin affetmeyecekleri bir sava dayanmaktadır: Durkheimcılar açıklanması geren bir şeyi açıklayıcı olarak görmektedirler. Tarde, *LS*'yi yazarken hem büyük bir kibarlık hem de olağanüstü bir ironiyle, Durkheim'ın sosyoloji kelimesini kullanımından duyduğu şaşkınlığı açıklıyor:

> Kısaca, benim kavrayışım Bay Durkheim'ın görüşünün neredeyse tam olarak zıttıdır. Herşeyi, daha büyük olguları kendilerini belirli bir özdeş düzenle yeniden üretmeye, tekrar etmeye zorlayan bir evrim yasası dayatarak ya da küçüğü büyük olanla, ayrıntıyı kapsamlı olanla açıklayarak değil; genel benzerlikleri temel, basit

[13] Küçük olandan asla daha büyük olmayan 'büyük resim' için bkz. (Latour, 1988).
[14] Plazma üstüne (Latour ve Hermant, 1998'e) ek olarak bkz. (Didier, 2001).

> eylemlerin birikimiyle, büyüğü küçükle ve kapsamlı olanı ayrıntıyla açıklarım (*LS* s. 63).

Durkheim toplumu sadece monadların yeniden farklılaşmaları için oldukça geçici bir fırsattan daha fazlası olmayan birşey değil de, başlıbaşına sebep olarak ele almakla kalmamış; Tarde'a göre, toplumsal yasaları, bu yasaların uygulandığı eyleyicilerden ayırmak gibi çok daha fena bir hata yapmıştır. "Burada da, başka heryerde olduğu gibi, sosyolojinin evriminin sosyolojiyi, başka yerlerde olduğu gibi burada da, muğlak ve görkemli sebeplerin hülyalı yüksekliklerinden hem gerçek hem de belirli sonsuz küçük eylemlere sürüklediğini gördük" (*LS* s. 118). Birkaç sayfa önceki alıntıda belirttiği gibi, Tarde "insanlığın çalkantıları sırasında bir evrim yasası da onun yolunu çizer" savına inanmamaktadır. Toplumsal kuramda monadların kendilerinden farklılaşabilecek bir yasa yoktur. Tarde'ın monadolojisi ile sarstığı görüş, böyle birşey sosyal bilimlerin geri kalanı için ne kadar aşikar olsa da, yasa ile yasaya tabi olan arasındaki ayrımdır. Tarde'ın epistemolojisindeki bu toptan değişiklik, bu bölümde ele alacağım en son ve lakin en çetin noktadır. Ancak Tarde'ın savının doğruluğunu kabul etmeden önce, neden onun da, bilim çalışmalarını kendi toplumsal kuram savının merkezine oturttuğunu anlamamız gerekir.

Toplumsal kuramın test alanı olarak bilim çalışmaları

Tarde, insan toplumlarını incelerken ne zaman aklındaki duruma dair en iyi örneği sunmak istese, ortaya çıkan her zaman bilim tarihi olmuştur. Toplumsal kuramın tam ortasına, keşfedilmesinden 80 sene önce, bilim çalışmalarını koymuştur. Artık okuyucu, Tarde'ın gerçekten de bizim atamız olduğuna ve benim bu jenealojiyi basitçe öksüz kalmış bir kuramı kucaklama endişesiyle yapmadığıma ikna olmuş mudur acaba? İnsan toplumlarının bütün diğer yönleri için, bir monadı yayılım alanlarına yönlendiren yollar (aktörü ağına yönlendiren de diyebiliriz), gelenek ve alışkanlıklarla silinip kaybolabilir. Ama yine de bunu toplumsal kuramın en etkili örneği kılan bir istisna vardır ve bu, bilimsel pratiğin, izole edilmiş bir laboratuvardaki ufacık bir beyinden, insan ırkının ortak sağduyusu olmaya giderken izlediği yoldur. Bilimin izleği tamamlanmıştır:[15]

> İnsanlık anıtlarının en ihtişamlısı olan bilimsel anıta gelince, hiçbir şüphe olası değildir. Bu anıt, tarihin ışığında inşa edilmiştir ve gelişimini nerdeyse başlangıcından bugüne dek takip edebiliriz. (...) Onun içindeki herşey kökenini bireysel eylemde bulur. Yalnızca hammadde değil, genel görüşler de, esas planlarla beraber ayrıntılı

[15] İnternetin bana bu kadar Tardeci bir teknoloji gibi gelmesinin nedeni de bu: herhangi bir söylentiyi, haberi, bilgi parçasını, alım satım işlemini tam olarak takip edilebilir kılıyor; aynı bir yüzyıl önce bilimin de, yazılan makaleler ve raporlarla, özenli atıflar ve alıntılar ağıyla takip edilebilir olduğu gibi. Bu, toplumların genel olarak bilimselleştirildiği vakalardan bir diğeridir.

> kat planları da; şimdi eğitimli beyinlere yayılmış, ilkokullarda öğretilen şeyler de dahil olmak üzere herşey, yalnız bir beynin sırrında başlamıştır (*LS* s. 125).

Nasıl ki hiç kimse içinden gördüğümüz insan toplumu için, bunun monadlardan daha büyük olduğunu iddia edemez ise, bilim tarihi için de hiç kimse bir yeniliğin bir yerden başka bir yere neden yayıldığını açıklayabilecek bir kültürün ya da *Zeitgeist*'ın varlığını iddia edemez. İnsan toplumunu tesir, taklit, bulaşma ve rutinleştirme yoluyla tutarlı hale getiren bütün hareketleri belgeleyemeyebiliriz; ama bugün bilimetri diye tabir ettiğimiz yüksek kaliteli araçlardan faydalandığımızdan dolayı, bunu, emsalsiz bir vaka teşkil eden bilim tarihi için belgeleyebiliriz.

> Gün batımını izleyen genç bir çiftçi bunun güneşin değil, dünyanın hareketine bağlı olduğunu söyleyen okuldaki öğretmenine mi yoksa tam tersini söyleyen duyularına mı inanması gerektiğini bilmez. Bu durumda onu, öğretmeni aracılığıyla Galileo'ya bağlayan bir taklit ışını vardır. Her ne olursa olsun bu, tereddütünün[16] ya da içsel çabasının kökenini toplumsalın içinde bulması için yeterlidir (*LS* s. 87-88).

'Taklit ışını' kavramı hevesimizi kaçırmamalı. Tarde'ın kelime dağarcığı biraz tuhaftır ama mimetik alanında okumalar yapan herhangi biri bu kavramı başkalaşım, akrabalık seçimi, üreme stratejisi gibi başka, daha modern bir metaforla değiştirebilir. Galileo'nun keşfiyle çiftçi çocuğun tereddütü arasındaki bağı açıklamak için aktör-ağ kavramını da kullanabiliriz. Ayrıca, sanki Tarde söylediği şeyi kanıtlamak için yenilikçiler olarak münferit bilim adamlarına başvuruyormuş gibi, sosyolojik bir kuramın yerine bunun psikolojik uyarlamasını koyuyormuşuz endişesine kapılmamalıyız. Bu Durkheimcıların ona söyletmeye çalıştıkları şey de olsa, hiçbir sosyoloji psikolojiden Tarde'ın sosyolojisi kadar uzak değildir.[17] Şu çarpıcı cümlenin yazarı nasıl olur da yöntembilimsel bireyciliğin atası olabilir: "Her kime bakarsak bakalım, dikkatli bir gözlemle, kendilerini çoğaltarak birbirlerine katıp bulandırmış, belirli sayıda kişilerden başka birşey bulamayız" (*LS* s. 61)? Aynı ANT'de olduğu gibi, eğer bir ağı anlamak istiyorsanız gidip aktörlere bakmanız gerekir ama anlamak istediğiniz bir aktörse, yarattığı ağa bakmalısınız. Her iki durumda da önemli olan, muğlak bir toplum kavramına uğramaktan kaçınmaktır. 'Bilimsel deha' kelimesinin, Tarde'ın kaleminden çok tuhaf bir anlam kazanmasının nedeni de tam olarak budur: aniden eyleyiciliklerin yalnızca başka sayısız bilim insanına değil, aynı

[16] Özellikle ekonominin antropolojisi üzerine yazdığı harika kitabında geliştirdiği tereddüt kavramı, Tarde'ın sosyolojisindeki anahtar unsurlardan biridir (Tarde, 1902).

[17] Kendisinin ilgilenmediği intra-psikoloji ve sosyolojinin eşanlamlısı olarak gördüğü inter-psikoloji arasında ayrım yapmakta her zaman çok dikkatlidir. Bu ifadeyi kullanmasının nedeni, bizi eyleyici/yapı ikiliğinden kaçınmak adına aktör-ağ ifadesini kullanmaya iten nedenle tam olarak aynıdır.

zamanda sayısız beyin durumlarına da tamamiyle yeniden dağıtılması ile yüzyüze gelmişizdir!

> Herhangi bir ruhsal faaliyetin bedensel bir aygıta bağlı olduğunu söylememiz ne anlama gelir? Sadece bir toplumda kimsenin, çoğu zaman görmezden gelinen, başka birçok bireyin işbirliği olmaksızın belirli bir şekilde kendini ortaya koyamayacağı ya da toplumsal davranamayacağı anlamına gelir. Ufacık bilgilerin birikmesiyle, bir Newton'un, bir Cuvier'nin, bir Darwin'in büyük bilimsel teorilerinin belirmesini sağlayan meçhul işçiler, bir anlamda bu dehaların ruhu olduğu organizmaları oluşturmuşlardır. Bu işçilerin işleri ise teorinin bilincini teşkil eden beyinsel titreşimlerden başka birşey değildir. Bilinç burada, bir anlamda beynin en etkili ve en güçlü kısmının *beyinsel ihtişamı* anlamına gelir. Kendi kendine bırakıldığında, bir monadın elinden hiçbir şey gelmez (s. 66).

Ve psikolojizmin, bireyciliğin ve daha da kötüsü spiritüalizmin günahlarıyla suçlanmış olan adamdır Tarde! Newton'un mekanizmalarını beyin hallerinin *gloire cérébrale*'ine indirgemeye cüret eden adamdır! Allan Sokal'ın epistemolojisinin militan bir savunucusu olan Richard Dawkins bile, Newton'un yeniliklerini beyninin bazı kısımlarının üstünlük için mücadelesine indirgemeye cüret edememiştir:

> İşte bu yüzden, endüstriyel bir ürün, bir mısra, bir formül veya siyasi bir fikir gibi belirgin bir özelliği olan ve Büyük İskender'in dünyayı fethetme rüyası gibi, birgün beynin herhangi bir köşesinde ortaya çıkmış herhangi bir toplumsal üretim, insanların varolduğu her yerde kendini binlerce, milyonlarca kez kopyalamayı dener ve kendisi kadar hırslı, rakip bir üretim onu kontrol altında tutana kadar da asla denemekten vazgeçmez (s. 96).

"Sahip olmak ya da olmamak, işte bütün mesele"

İşte tam da bu noktada Tarde'ın epistemolojisi işlemeye başlar. Son alıntıdan anlaşıldığı üzere, birşeyleri açıklamak istiyorsak, gerçekten ilgilenilmesi ve dikkate alınması gereken eyleyicilikler, ne insani etkenler ne de toplumsal yapılardır. Asıl üzerinde düşünülmesi gereken şey, bizim eyleyiciler ya da dünya inşa eden entelekyalar diye adlandırdığımız kararsız yığınları oluşturma çabaları itibariyle, monadlardır. Bilim, sanki monadların davranışlarını yöneten yasaları bulmuşuz gibi bunları dışarıdan çalışmamıza izin veren şey değil, monadların yayılma biçimlerinden ve onların dünya inşa etme faaliyetlerini anlama yollarımızdan yalnızca biridir. Leibniz'in monadlarının tam aksine, önceden kurulu herhangi bir uyum çerçevesinde birbirlerine bağlı değildirler. Ve tabii ki Tarde'a göre, "Leibniz'in bu kendine özgü metafiziksel Darwinizmini birarada tutacak veya uzlaştıracak bir Tanrı yoktur ve yine aynı nedenle, materyalistler de, kararsız ve kör atomlarını tümleyen evrensel yasalar ya da bütün bu yasaların indirgenebileceği eşsiz

bir formülün himayesine ihtiyaç duymaktadır.[18] Bu formül, bir nevi mistik bir buyruktur; bütün varlıkların boyun eğeceği, hiçbir varlıktan kaynaklanmayan, tarif ve tasavvura gelmeyen bir söz; hiçkimse tarafından hiçbir zaman dile gelmemiş ama yine de herzaman ve heryerde dinlenen bir emir" (s. 56).

Bu sıradışı cümlede, eyleyicilerin eylemleri ile bu eylemleri yöneten yasalar arasında ayrım yaptıkları için, Tarde hem materyalistleri hem de spiritüalistleri karatahtaya geri gönderir. Kör atomların faaliyetlerine hükmeden doğa yasalarından bahsetmek, bu atomlara bir miktar irade ve amaç bahşetmekten çok daha spiritüalist bir tutumdur çünkü bu bu yasaların, kimse tarafından 'dile gelmemiş' bir 'sesi dinlediğine' ve 'boyun eğdiğine' işaret eder. Epistemolojileri, eyleyicilerin kendi agregalarını anlamlandırmak üzere yaptıkları şey ile bilimi birbirinden ayırdığı için, materyalistler de 'mistik buyruğa' bel bağlamışlardır.

Bir bakıma, Whitehead'den tam otuz yıl önce, Tarde 'doğanın çatallanması'na bir çözüm aramaya çalışmıştır.[19] Eyleyicinin bir çeşit bakış açısı veya kıvrılma kapsamında bütüne odaklanmasına izin vermek koşuluyla, biri eyleyici ve diğeri eyleyicilerin davranışlarının nedenleri için olmak üzere, iki ayrı söz dağarcığı yerine, sadece bir tanesi yeterli olacaktır:[20] daha önce de alıntıladığım gibi monad "kendinde bir evrendir; Leibniz'in ileri sürdüğü gibi yalnızca bir mikrokozmoz değil, kozmozun bütünüyle kuşatılıp tek bir varlık içinde soğurulmasıdır" (s. 57). Bilimler – ya da daha kesin bir ifadeyle bir beyin halinden diğerine çoğalıp yayılarak, kendi başlarına hareket eden kolektif teoriler – bu fetihe katılırlar; ancak bu yolla doğanın yasalarını yazdıkları söylenemez; daha ziyade, doğaya yeni farklar eklerler. "Herşeyin bağrında, gerçek ve mümkün olan diğer herşey yatar" (s. 58). Sanırım artık, Deleuze üzerinde hayli büyük bir etki bırakacak olan *Monadologie et Sociologie*'deki şu cümleyi kavrayabilmek için daha donanımlıyız:

> Var olmak farklılaşmaktır; fark bir anlamda, şeylerin tözel yanıdır; bir yandan en ortak, bir yanda da en farklı kılan şeydir. Birçoklarının yaptığının aksine, farkı açıklamak adına kimlikten başlamaktan kaçınarak, herşeye bu farktan başlanmalıdır. Zira kimlik bir minimumdur ve bu nedenle oldukça nadir bir fark çeşididir. Aynı durmanın da bir tür hareket ve dairenin de bir tür elips olması gibi. İlksel bir kimlikle başlamak son derece kuşku götürür (ihtimal dahilinde olması çok zor olan) bir tekilliğe ya da

[18] Tarde'ın burada, başarıyı oluşturan öğelere karar vermek için mimetikçilerin genetik ve kültür üzerine yansıttıkları liberal ekonominin posasını çıkardığını söylemeye gerek dahi yok. Başarıyı oluşturan öğeleri nasıl tanımladığınızı yaymak, monadların rekabet içinde olduğu metafizik tartışmalarından biridir. Tarde burada da, diğer heryerde olduğu gibi neo-Darwincilerden daha Darwincidir.

[19] Zor ama bir o kadar da önemli bir kitabında, (Whitehead, 1920), aynı gün batımının iki çelişik yorumuyla karşı karşıya kalan çiftçi çocuğun probleminin aynısını ele alır: anahtar 'olay' kavramı için bkz. (Whitehead, 1929 1978).

[20] Leibniz'e özel bir atıfla 'kıvrım' kavramı için bkz. (Deleuze, 1988). İngilizce çevirisi için bkz. (Deleuze, 1993).

> basit bir varlığın belirsiz gizemine ve daha sonra hiçbir özel neden olmaksızın onu bölmeye işaret eder (s. 73).

O zaman bir farktan ötekine geçmeye izin verecek köprü ne olacaktır? Kimlik değilse, nedir? Sahiplik! Yapıtının en önemli cümlelerinden birinde, Tarde lafı arasında şöyle der:

> Bugüne kadar felsefe, tanımı keşfedilmeyi bekleyen felsefe taşıymış gibi alınagelinen Olmak fiili üzerine kurulmuştur. Felsefe, Sahip olmak fiili üzerine kurulmuş olsaydı, denebilir ki birçok steril tartışmadan ya da aklın yavaşlama anlarından sakınılabilirdi. Bu 'ben varım' (*I am*) ilkesinden hareketle, dünyanın bütün inceliklerine rağmen, benimkinden başka bir varlık çıkarsamak imkansızdır. Ancak önce şu önkabulu ortaya koymalı: temel bilgi olarak 'sahibim', ve daha sonra 'sahiptim' ve 'sahip olmak' aynı zamanda birbirlerinden ayrılmaz bir şekilde verilmiştir (s. 86).

Hamlet'in yanı sıra, cogito'su ile Descartes, Varlık olarak Varlık fikriyle Heidegger ve 'ne olduğumuz'u 'sahip olduğumuz'dan üstün tutan bunun gibi binlercesi daha böylelikle geride kalır. Zira Tarde bize bunların tamamen zıttını gösterir. Eşi benzeri olmayan bir dayanışma ve bağlılık yaratan iyelik felsefesinden ve deyim yerindeyse, iyelik politikalarından başka hiçbir şey, kimlik politikaları şöyle dursun, kimlik felsefesinden daha steril değildir. "Binlerce yıldır insanlar varlık biçimlerini, varlık türlerini listelediler ama çok sayıdaki çeşitli iyelik türlerini, derecelerini listelemek kimsenin aklına gelmedi. Ancak, sahip olmak evrensel olgunun kendisidir ve bir varlığın oluşumunu ve gelişimini ifade edebilmek için 'edinim'den daha iyi bir terim yoktur" (s. 89). Eğer 'Olmak' felsefesinde bir antiteyi tanımlayan şey onun özü ise, 'Sahip olmak' felsefesinde kendi sahip olduğu özellikler ve gayretidir... Tarde'ın mantığından kaçış yoktur: eğer herhangi bir monadın özelliklerine ve sahiplerine bakacak olursanız, bütün kozmozu tanımlamaya çıkarsınız. Oysa yalıtılmış bir kimliğin özünü tanımlamaya çalışırsanız, bu imkansızdır. Kimlik felsefesinin bu reddedilişi, biz ANT sosyologları için, çok sık eleştirilmemize neden olan, insan olmayanların durumuna dair çok kritik bir sonuç doğurur. İnsanla insan olmayan arasındaki sınırın aşılması, sıklıkla toplumsal kuramımızın üzerinde durduğu veya altını oyan mihenk taşı olarak addedilmiş ve okuyucularımız için birçok açıdan sorun teşkil etmiştir. Ama Tarde, yüzyıl öncesinden, dikkati özlerden iyeliklere kaydırdığında, çok daha sağlam bir çözüm önermiştir. "Bütün dış evren benimkinden farklı ama aslında benimkine benzer ruhlarca oluşturulmuştur" (s. 44). Bu, 'ruh' kelimesine rağmen spiritüalist bir sav değil, tam olarak insan olmayanların ne olduklarını – kimliklerini – söylediğini iddia ederken, aynı zamanda özenle onların ne istediklerini, gayretlerini, sahip olduklarını ve özelliklerini söylemekten uzak duran bir ikiyüzlülüğü sona erdirmenin bir yoludur. İşte Descartes'tan sonra Kant ve onun kendinde şeyi de geride kalmış olur.

> Bir taşın, bir bitkinin kendinde varlığını bilmediğimizi kabul edip, bunların kendinde var olduğundan bahsetmek mantıksal açıdan tutarsızdır; bu antitelere dair oluşturduğumuz fikirlerin, içeriğinin zihinsel durumlarımız olduğunu ve bu zihinsel durumları boşalttığımızda geriye hiçbir şey kalmayacağından, ya bu bilinmeyen tözsel X'in varlığını olumladığımızda bu içerikten başka birşey söylemiyoruzdur ya da başka birşey söylermiş gibi yaparken, aslında hiçbir şey söylemediğimizi itiraf etmek zorunda kalırız (s. 44).

ANT araştırmacılarında şiddetle karşı çıkılan mantıksal imkansızlık – konuşmayı yapan her zaman siz insanlarken, nasıl olur da deniz taraklarına, mikroplara, kapı kollarına, kayalara, arabalara ve aletlere irade ve inanç atfedersiniz? – Tarde'da radikal ama sağlıklı bir çözüm bulur: istek ve inancı sahip olduğunuz şeylerle paylaşmak istemiyorsanız, o zaman onların ne olduğu söylemeyi de bırakın. Böylece suçlama tersyüz edilmiş ve ispat yükü suçlayanlara geçirilmiş olur. Şeylerin kendilerinde varolduğu ve sizin onları bilemeyeceğinizi söylemek gibi gülünç bir çözümden kaçının. Ya konuşursunuz ya da sessiz kalırsınız. Ama konuşup, hakkında konuştuğunuz şeylerin bazı açılardan size benzemediğini söyleyemezsiniz: bunlar sizin vasıtanızla, kendilerine sahip olanlardan biri olarak konuşanı, yani sizi de içeren bir çeşit fark ifade ederler. Kimlik felsefesiyle imkansız gibi gözüken şey, 'değişim' felsefesi ile hiçbir zorluk arz etmez. Sahip olmak, aktarımdan bahsetmenin başka bir yoludur.

Tarde'ın toplumsal kuramın metafiziğine dair savlarının bu kısacık sunumundan sonra, ANT'nin çok büyük bölümünün neden bu kadar zor geldiğini ve Tarde'ın geleneğinin neden bunca zamandır gerçek bir soydan mahrum kaldığını artık anlayabiliriz: sosyologlar, sahip olunmak istemiyorlar.

İngilizce'den çeviren: Fırat Berksun, Emre Koyuncu, P. Burcu Yalım

Kaynakça

Blackmore, S. (1999) *The Meme Machine*, Oxford: Oxford University Press.

Callon, M. ve Latour, B. (1981) "Unscrewing the Big Leviathans How Do Actors Macrostructure Reality", Knorr, Karin ve Aron Cicourel'de, *Advances in Social Theory and Methodology. Toward an Integration of Micro and Macro Sociologies*, Londra: Routledge, s. 277-303.

Deleuze, G. (1968) *Différence et répétition*, Paris: PUF.

(1988) *Le Pli. Leibniz et le Baroque*, Paris: Minuit.

(1993) *The Fold. Leibniz and the Baroque* (çev. Tom Conley), Athlone Press.

Didier, E. (2001) *De l'échantillon à la population.* Doktora Tezi, Paris: Ecole des mines.

Hilbert, R. A. (1990) "Ethnomethodology and the Micro-Macro Order", *American Sociological Review*, cilt 55, s. 794-808.

Latour, B. (1988) *Irreductions part II of The Pasteurization of France*, Cambridge Mass.: Harvard University Press.

- (1988) "A Relativist Account of Einstein's Relativity", *Social Studies of Science*, cilt. 18, s. 3-44.

Latour, B. ve Hermant, E. (1998) *Paris ville invisible*, Paris: La Découverte-Les empêcheurs de penser en rond.

Law, J. ve Hassard, J. (1999) *Actor Network and After*, Oxford: Blackwell.

Milet Jean (1970) *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, Paris: Vrin.

Mucchielli, L. (1998) *La Découverte du social. Naissance de la sociologie en France*, Paris: La Découverte.

– (2000) "Tardomania? Réflexions sur les usages contemporains de Tarde", *Revue d'histoire des sciences humaines*, cilt. (3), s. 161-184.

Rogers, R. ve Marres, N. (1999) "Landscapping Climate Change: Mapping Science & technology Debates on the World Wibe Web", *Public Understanding of Science.*

Tarde, G. (1902) *Psychologie économique*, Paris: Félix Alcan.

– (1969) *On Communication and Social Influence.* Selected Papers. Ed. Terry N. Clark, Chicago: University of Chicago Press.

– (1999 yeni basım) *Les lois sociales*, Paris: Les empêcheurs de penser en rond.

– (1999 yeni basım) *Monadologie et sociologie*, Paris: Les empêcheurs de penser en rond.

Whitehead, A. N. (1920) *Concept of Nature*, Cambridge: Cambridge University Press.

– (1929 1978) *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, New York: Free Press.

Gabriel Tarde: Taklit, İcat ve Ekonomi

Andrew Barry ve Nigel Thrift

Gabriel Tarde'ın çalışmaları 19. yüzyılın sonuna ait olsa da, meşguliyetleri bakımından şaşırtıcı derecede günceldir. Rogers'ın dediği (1995: 40) gibi "şüphesiz zamanının ötesinde bir entelektüel" olan Tarde'ın çalışmaları toplumsal düşünceye dair mevcut yaygın tartışmalarla rezonans içerisindedir. Örnek verecek olursak, politik ekonomistleri emek, sermaye ve toprağa dair sınırlı yaklaşımlarından dolayı eleştirmiş ve bunun neticesi olarak, fikirlerin ve icatların ekonomik yaşamdaki ehemmiyetini teorize etmedeki başarısızlıklarını vurgulayarak, Schumpeter'i seneler evvelinden öngörmüştür. Taklit mekanizmaları üzerine yoğunlaşarak yayınım araştırmalarını kurmuş olduğu söylenebilir (Kinnunen 1996). Taklidin ve icadın başlıca aktarıcısı olarak medyanın büyümesinin önemini göstermiştir (Katz 2006). Tüketici kültürünün med cezirlerini tasviri, bugün, yönetim için yeni bir ortodoksi halini almaktadır. Suç unsuru barındıran belirli eylemlerin saikleri üzerine tahlilleri ve özellikle 'sapma' süreci üzerine olan çalışmaları, modern kriminolojinin kuruluşunda önemli rol oynamıştır (Beirne 1987, 1993). Çağdaş sosyal bilimcilerin mikrososyolojiye olan ilgilerini, sadece, etnografik araştırma diye tabir edilen yöntemleri müdafaa etmesi bakımından değil, bunu aynı zamanda yarı-bilinçli süreç ve jestlere ilgi göstererek benimsemesi bakımından da önceler (Williams 1982; Leys 1993).

Çağdaşı ve entelektüel rakibi Emile Durkheim, iddialı bir şekilde, 'toplum' alanını, psikoloji ve coğrafyanın alanından ayırma peşindeyken, Tarde'ın sosyolojiyi kavrayışı, sosyologların, psikologların ve doğa ile insan bilimleri araştırmacılarının çalışmaları arasındaki muhtemel ilişkilere işaret etmesi ve bugün artık yaygınlaşmış disiplinlerarası bakış açısına tamamiyle uyumlu olması ile de, kapsam bakımından daha geniş gözükmektedir. Ne var ki, en azından son 60 yıldır, Tarde'ın çalışmalarına İngilizce konuşan dünyada alenen yapılan atıflar sınırlı ve dolaylı olmuştur. 1900'lerde *Les Lois de l'Imitation*'nun (*Taklidin Yasaları*) ve *Les Lois Sociales*'in (*Toplumsalın Yasaları*) İngilizce'ye tercümeleri, 20. yüzyıl başlarında Amerika'da sosyal psikolojiyi, sosyolojiyi, antropolojiyi ve kamuoyu araştırmalarının gelişimini etkilemiştir; bu etkinin mahiyeti ve sınırları hakkında çalışmalar yapılması gerekmektedir (bkz. Clark 1969; Leys 1993; Blackman, bu sayıda). Terry Clark 1969'da yayımladığı Tarde seçkisine giriş yazısında, iki savaş arası Amerikan sosyolojisinin incili olan *Park and Burgess*'te 'Tarde'a, Comte, Cooley, Durkheim, Simmel, Thomas veya Weber'den daha fazla atıf' bulunduğunu belirtmiştir (Clark 1969: 68; Joseph 1999: 12). Öbür yandan,

Ruth Leys'e göre Tarde'ın "taklit önerisi, fark ve heterojenlikle tanımlanan Amerika gibi hızla değişen bir toplumda, toplumsal asimilasyonun ve siyasi uzlaşmanın nasıl imkanlı olacağını açıklıyor" olması bakımından etkili olmuştur (Leys 1993: 279-80). Yine de yüzyılın ikinci yarısında, birkaç istisna hariç, İngilizce literatürde Tarde'ın çalışmalarına yapılan atıflar evvelki döneme nispetle nadirdir. Görünen o ki, Tarde'ın çalışmaları Amerikan sosyal bilimince soğurulmuş, daha sonra ya ekseriyetle unutulmuş ya da Park ve G. H. Mead gibi erken 20. yüzyıl sosyolog ve sosyal psikologlarının çalışmaları dolayımıyla işlenegelmiştir.

Bu özel sayının yayımlanması, Tarde'ın ülkesi Fransa'da yeniden keşfedilip ve bunu müteakiben ana eserlerinin ve birçok makalesinin yeniden basılması üzerine gelmiştir.[1] Bu hareketliliğe kıyasen, son zamanlarda Tarde üzerine yayımlanmış İngilizce literatür, tercümelerinin mevcut bulunmaması sebebiyle, çok sınırlıdır.[2] Bu bağlamda, bu makale derlemesi Tarde'ın çalışmalarına İngilizce'de geniş bir eleştirel değerlendirme sağlamayı amaçlamaktadır. Bunun yanında, Tarde'ın iki ciltlik *Psychologie Economique*'inin çok önemli bir kısmının tercümesini de sunuyoruz.

Bu metnin seçilmesi şu bakımdan önemlidir ki; metin, Tarde'ın yaklaşımının günümüze dair akislerini vurgulamak doğru da olsa bu çalışmaların geç 19. yüzyıl bilim düşüncesinin meşguliyetleriyle ilintili olduğu gerçeğini de açık bir şekilde ortaya koyulması gerektiğine işaret etmektedir. Doğrusu, Tarde'ı bugün birçokları için bu kadar cazip bir figür kılan şey, bu meşguliyetlerin alışılmadık bir karışımını günümüz ilgi alanlarını da öngören bir şekilde sunmuş olmasıdır. Buna binaen, bu kısa giriş yazısında, Tarde'ın hacimli çalışmalarının iki merkezi unsurunu ve bunların döneminin doğa bilimleri ve psikoloji çalışmalarıyla olan ilişkilerine odaklanacağız. Evvela, Tarde'ın sosyal ve doğa bilimleri ilişkisini nasıl ele aldığını, ya da kendi deyimiyle, toplumsal, yaşamsal ve fiziksel alanların birbirleriyle münasebetlerini inceleyeceğiz. Göreceğimiz üzere, Tarde için bilimler hiyerarşik olarak tanzim edilmiş olmaktan ziyade, birbirlerine paraleldir. Aslına bakarsanız, Tarde'a göre toplumsal, yaşamsal ve fiziksel alanlar arası paralellikler, toplumu oluşturan unsuru yalnızca toplumsal ilişkiler olarak belirlemek yerine, "herşey bir toplumdur, her olgu toplumsal bir olgudur" gibi bir iddiada bulunmamız için yeterli bir vesiledir. İkinci olarak, Tarde'ın bir ilişki, çeviri veya iletişim sosyologu, yani kendi deyişiyle 'inter-psikoloji'nin veya 'inter-spiritüel'in sosyologu olarak anlaşılması gerektiğini söylüyoruz. Tarde

[1] Tarde'ın çalışmalarının Fransa'da "kayıplara karışıp" son zamanlarda yeniden açığa çıkmış olduğu da tartışma konusudur (Mucchielli 2000; Alliez 2004). Yine de Fransa'da Tarde'ın çalışmalarında olan ilginin doğuşunda Deleuze'ün *Difference and Repetition* (1994: 313-14), Deleuze ve Guattari'nin *A Thousand Plateaus* (1987: 216-19) kitapları ile Eric Alliez ve ekibinin editöryel çalışmalarının payı büyüktür (Alliez 1999, 2004). Tarde'ın çoğu eserine, *Social Laws, Laws of Imitation* ve *Underground Man*'e –İngilizceleri de dahil- Ecole Nationale d'Administration Pénitentiare'in sitesinden ulaşılabilir: <http://www.enap.justice.fr/7/biblio.php>

[2] Toews (2003), Borch (2005).

için esas toplumsal olgu, birey veya kolektif bilinç değil, farkın üretildiği ilişki biçimleridir. Tarde'ın çalışmaları hususiyetle telkinin ve taklidin toplumsal hayattaki önemine ve kendini çalışma alanı olarak temsil ve işlenime kıstıran çözümleme biçimlerinin sınırlarına dikkat çeker.

Toplumsal

Les Lois Sociales'in son kısmındaki bir dipnotta Tarde dikkate değer bir sosyolojik araştırma projesi öne sürer:

> Eğer sosyolojiyi gerçekten deneysel bir bilim yapmak ve onu kesinliğin mührüyle damgalamak istiyorsak Abbé Rousselot'nun yöntemini tüm elzem özellikleriyle birlikte ve çok sayıda güvenilir gözlemcinin de işbirliğiyle genelleştirmeliyiz diye düşünüyorum. Fransa'nın farklı bölgelerinden veyahut herhangi bir ülkeden, yirmi-otuz ya da elli kadar sosyologa, azami dikkatle, mümkün olan en ince ayrıntıya varana kadar, siyasi ve endüstriyel dünyanın dönüşümlerini ya da hayatın başka bir alanını anbean kaydettirmelidir. Onların ayrıcalığı, yerlisi oldukları şehir veya kasabada, tüm bunları doğrudan kendi çevrelerinden başlayarak gözlemleyebilmek olacaktır (Tarde 1899: 198).

Tarde'ın projesi, bildiğimiz kadarıyla, bugüne kadar gerçekleştirilmedi. Bununla beraber bu önerisi sosyolojiyi kavrayışının esas mevzularından birini gösterir. Tarde için, deneye dayalı bilimsel araştırma, detaya ve örneğin tekilliğine olağanüstü dikkat gerektirmektedir. Tarde, sosyologların toplumun ve siyasetin genel durumu hakkındaki belirsiz genellemelerinden rahatsızlık duymuştur. Bu rahatsızlık, ne metodolojik bireycilikten, ne uzun-dönemli tarihsel dönüşümlerin çalışılmasına dair bir ilgisizlikten, ne de genellemelerden başlıbaşına yüz çevirmekten ileri gelmiştir. Tarde, yazılarında sıklıkla sosyoloji ile astronomi ve fiziksel coğrafya çalışmaları arasında analojiler kurmuştur.[3] İki alan da mütemadiyen dönüşüm içerisinde bulunan ve değişen formları belirli durum ve olaylara bağlı objelerle (mesela galaksiler ve nehir sistemleriyle) uğraşır. Aynı zamanda astronomi çalışmaları, az sayıda kütle barındıran basit mikro-astronomik sistemlerin çözümlenmesiyle elde edilen, objelerin birbirleri arasındaki ilişkilerin bilgisine dayanmaktadır. Bu minvalde tarih ve astronomi çalışmaları arasındaki fark vurgulanan hususlardan biridir. Astronomlar ilişki sistemlerinin rota bağımlılığını ve heterojenliğini gizlemeye meyilliyken, tarihçiler ve sosyologlar bunun aksine, fenomeni tüm çeşitliliğiyle ortaya koymaktadır (age: 68-9). Abbé Rousselot'nun kendi

[3] Tarde'ın doğa ve insan bilimlerine olan merakı kaynağını Cournot'nun felsefesinde bulur. Tarde, Cournot'nun farklı bilimlerin temel fikirler ve çerçevelerine olan ilgisini, hemfikir olmadığı Comte'un bilimler arası ilişkilerin hiyerarşi ilişkilerini tam ve sistematik bir şekilde kurmaya dair çabasıyla karşılaştırır (Tarde 2002: 150).

allesinden kişilerin dillerini, birkaç nesli kapsayan çok titiz ampirik belgelendirişi, Tarde'ın sosyolojisine astronominin ve fiziksel coğrafyanın spesifik olguların kati ve ayrıntılı ölçümüne dayanmasına benzer bir model sunmuştur. Misalle anlatacak olursak, Tarde'a göre toplumsal kurumların dönüşümü ya da fonetik sistemler ile galaksilerin ya da yer şekillerinin evrimi arasında kurulacak analojiler daha açık olabilirdi (Antoine 2001: 24).[4] Toplumsal ve siyasi kurumların tarihsel olarak şartlara göre değişim gösteren tertipleri, galaksiler ve yer şekilleri gibi ancak birbirine etki eden belirli serilerinin neticesi olarak anlaşılabilir. Nasıl astronomlar "bir güneş sistemini ayrıştırılamayan nebulaya dönüştürmekten" sakınıyorlarsa, sosyologlar da tarihi belirsiz genellemelerle kurmamalıdırlar.[5] Bu bağlamda, Tarde toplumsal çevre veya kolektif ruh gibi 'gizemli kavramlar'ın toplumsal olguları açıklamada kullanılmasının terk edilmesi gerektiğini söyler (Tarde 1901: 5): "toplumsal durumları anlamak için eylem esnasında yakalanıp ayrıntılı bir şekilde incelenmesi gereken şey, sosyal değişimlerdir. Bu ilişkinin tersi doğru değildir" (Alliez 2004: 32'de alıntı). Tarde'ın toplumsal teorisi, toplumsal yapının senkronik tahlilinin toplumsal değişimin şartlara göre değişim arz eden sürecinin tahlilinden evvel geliştirilebileceği fikrini reddetmesi itibariyle açık bir şekilde yapısalcılık karşıtıdır.

Tarde'ın sosyolojinin doğa bilimleri ile münasebetini kavrayışı üç farklı yönden ele alınabilir. İlk olarak, Tarde için bilimler arasında 'birtakım aşikar analojiler' bulunmaktadır: "şimdi okuyucularım fark edeceklerdir ki, muhtemelen toplumsal varlık, toplumsal olduğu derecede taklitseldir ve taklidin toplumlarda oynadığı rol, kalıtsalın organik hayat açısından veyahut titreşimin organik kütleler açısından oynadığı rol ile paraleldir" (Tarde 1903: 11). Tarde için toplumsal olan, "yaşamsal olana benzemektedir" fakat jeolojiyle, kimyayla veya astronomiyle kurulacak bir analojiyle de anlaşılabilir. Örneğin, üreyerek çoğalma olgusu tekrar özelliğiyle evrensel olsa da farklı alanlarda farklı şekiller almıştır.[6] Misalen, dalga fiziği günümüz toplumlarında düşüncelerin süratli çoğalımını anlamada yararlı bir analoji sunmaktadır:

> Bir kibrit yakınca, eterde yol açtığım ilk dalgalanma derhal geniş bir alana yayılacaktır... Malthus ve Darwin'in bir türün bireylerinin geometrik oranda artış temayülüne dair malum yasaları, insanın

[4] Nil veya Ganj aslında iki kıyı arasında sıkışmış, sürekli yenilenen su kütleleridir sadece. Genel biçimlerinin sabitliği, sularının kırılganlığının aksine yaşayan canlıların ayırt edici özelliklerinden birini, sabit bir form ve değişken maddeden oluşuyor olmalarını çağrıştırır (öte yandan, inorganik dünyada ise genel olarak sabit olan şey madde, değişken olan şey formdur).

[5] "Bousset'den Comte'a; Vico, Montesquieu ve Hegel yoluyla: tüm bir tarihi, evvela onun hidrostatiğini çalışmak gibi hiçbir çaba göstermeden, tek bir seferde ihtiva etmeye çalışan, tek bir formüle hapsetmeye çalışan bu kutlu dehalardan başka hiçbir şeyimiz yok" (Tarde 1898b: 84).

[6] Bu gözlem, Tarde tarafından farklı alanların nasıl farklılaştırıldığı ve bu alanlar arası nasıl ilişkiler söz konusu olduğu sorunsalını beraberinde getirir. Zannımızca, Tarde, yaşamsal ve toplumsal olguların bir kesişimle (*jointure*) bağlandığını gözlemlemiş olsa bile, bu noktada muğlaktır (Tarde 2001a: 161). Toplumsal olanın, biyolojik ve psikolojik olanla bağlantısı sorunsalı üzerine bkz. Tarde 1898a: 65).

> üreme ile yayılmasının gerçek yasalarıdır... bugünlerde faydalı süreçlerin tüm çeşitlerinin yayınımı—bu yayınımlar nüfusumuzun artan yoğunluğu ve medeniyetin ilerlemesi sayesinde muazzam hızlara ulaşmış olsa da (ses hızının, aracısının yoğunluğuna olan orantılılığı gibi)— benzer bir yolla gerçekleşmektedir (Tarde 1903: 17; 2001a: 77).

Tarde, bütün temel kavramları –tekrar, adaptasyon ve karşıtlık- için benzer argümanlar kurar (Joseph 1999: 15; Tarde 1999b,c, 2001a). Tarde'a göre benzer türden ilişkiler (tekrar, adaptasyon veya karşıtlık) az çok farklı şekiller alsalar da, farklı alanlarda (yaşamsal, toplumsal, moleküler ya da yıldızsal alanlarda) gözlemlenebilir (Tarde 2001a: 67). Tüm çalışmalarında teorik bir kavramı tanıtırken, bu kavramın nasıl hem toplumsal hem doğal fenomenler üzerinde kullanılabilileceğini göstermek Tarde için yaygın bir tavırdır. Misal verecek olursak *Les Lois Sociales*'de karşıtlığın üç biçimi olduğunu belirtir: işaretsel, serisel ve derecesel: "Tüm karşıtlık türleri (işaret, seri veya derece) tek bir varlıkta (aynı molekül, organizma veya kendilikte) veya iki farklı varlıkta (iki molekül, kütleler, organizmalar, veya insan bilinçlerinde) ifade bulmuş terimler arasında gerçekleşebilir" (Tarde 1999b: 83).[7] Benzer ilişki şekillerinin, sosyal bilimler ve doğa bilimlerinde tahlil edilebilme imkanı üzerinden Tarde, sadece insan ve hayvan toplumları hakkında değil, moleküler ve atomik toplumlar hakkında da konuşulabileceğine dair radikal bir sav öne sürer (Tarde 1999a: 58).

Tarde açısından ikinci nokta, bilimler arasındaki ilişkilerin hiyerarşik olmamasıdır. Fiziği en temel bilim olarak görmemiş ya da psikoloji bilimini sosyolojinin nüfuz ettiği meselelerin altında yatan bir çalışma alanı olarak düşünmemiştir. Ancak sosyolojinin sadece büyük-ölçekli olgularla meşgul olduğunu da iddia etmemiştir. Bilimsel düşüncenin neticelerinin farklı formlarını birbirine indirgemeye, birbirleriyle açıklamaya veya bağlamsallaştırmaya da kalkışmamıştır. Bunun yerine, tüm bilimlerin, toplumsal birey, hücre veya kimyevi atom gibi, kendi temel araştırma nesnelerini kendilerinin hasıl ettiğini vurgulamıştır (Tarde 1999a: 36). Bununla beraber, mevzubahis olan temel nesneler karmaşık bileşenler olarak ve bir süreç içinde düşünülmelidir. Tarde için, tekil nesne, tecrit edilmiş bir birim değil, farklılaşmış taklitsellik hatları arasındaki kesişim veya karışım noktası olarak vardır. Bu yolla, en küçük nesne dahi "bizim uzaktan gözlemlediğimiz... bütünden, farklılık ve karmaşıklık yönünden daha zengin" olarak anlaşılabilir (Latour 2001: 119).[8] Bilimler ilerledikçe büyük-ölçekli

---

[7] Tarde için "her gerçek karşıtlık iki güç, iki eğilim, iki yön arasındaki alakayı gösterir" (Tarde 1999b: 81). Bir karşıtlık işareti, iki kuvvet veya eğilim arasında (yani A vs. A-olmayan) diyametrik bir karşıtlığı belirtir. Seriler arasındaki bir karşıtlık, bir durumun ötekine (A, A', A", A"' ...) evrilme sürecini belirtir. Derece bakımından bir karşıtlık sadece sayısal bir farka işaret eder.

[8] Marilyn Strathern de büyük-ölçekli fenomenlerin daha karmaşık olduğu varsayımıyla alakalı olarak, benzer bir gözlemde bulunur: "dolayısıyla karmaşıklık sorusu bir açıdan sadece bir ölçüm meselesi gibi görünür. Ne kadar yakından bakarsanız, şeyler de o kadar ayrıntılı görünür.

olguların kaba tasvirleri daha incelikli analizlerle değiştirilebilecektir:

> ... biz bilim ilerledikçe, temel farklılıları bertaraf etmeye veyahut olguların tekrar edilmemiş yönlerini eksiltmeye meyleder demiyoruz. Gözlemcinin nüfuz eden bakışı altında kütlenin daha büyük ve aşikar farklılıklarının çözüldüğü doğru da olsa, bunların yerini eskisinden çok daha incelikli ve derin, belirsiz bir şekilde çoğalan başka farklılıklar alır ve böylece unsurlar sınıfındaki ayniyet ilişkilerine ayak uydurulmuş olur (Tarde 1999b: 48).

Üçüncü olarak, Tarde'ın sosyolojisi, herşeyin ötesinde, bir ilişkiler sosyolojisidir. Tarde için temel toplumsal eylemler, bilinç durumlarında değişime sebebiyet veren ilişkilerdir. Burada, astronomiyle kurulacak bir analoji çok uygun düşecektir:

> Temel mekanik olgu nedir (*le fait mécanique élémentaire*)?[9] Hareket midir? Temel sosyal olgu bilinç olmadığı gibi, temel mekanik olgu da hareket değildir. Nasıl hareket, mekanik için önşartsa, bilinç de sosyoloji için önşarttır. Temel mekanik olgu, bir kütlenin veya molekülün bir diğerine etkisiyle belirlenen bir hareket iletişimi veya bu hareketin herhangi bir tür değişimidir. Özelinde, temel astronomik olgu küreler tarafından uygulanan çekimle beraber, bu tekrar eden çekimlerin de dahil olduğu gök cisimlerinin sürekli eliptik hareketi olarak tanımlanabilir. Benzer şekilde, temel toplumsal olgu, bir bilinç durumunun başka bilinçli bir varlığın eylemi yoluyla değiştirilmesi veya bununla iletişime geçilmesidir (Tarde 1898a: 64).

Bu analojinin de açıkça gösterdiği gibi Tarde bireyci değildir. Tarde'ın sisteminde temel toplumsal olgu, değişime uğrayan birey değil, iletişim veya değişim (örneğin, etki, itaat sempati veya eğitim) ilişkisidir (Williams 1982; Blackman, bu sayıda). Sosyolojisi, ne otonom veya rasyonel bireyleri ne de bireysel noktaları birleştiren küresel bir ağı baştan varsayar. *Les Lois Sociales*'in daha önce bahsettiğimiz dipnotunu, davranış için çok özel bir değişim alanına dair bir soruyla bitirir. Önerdiği araştırma projesinde "ilk önce sorulması gereken soru, Güney Fransa'nın bazı kırsal bölgelerinde zengin toprak sahibi komşularına selam vermeme geleneğinin kimler tarafından ve nasıl başlatıldığı ve yayıldığıdır" diye belirtir (Tarde 1999b: 131). *Mille Plateaux*'da Deleuze ve Guattari, Tarde'ın siyasi mikro-sosyolojisiyle ortodoks solun indirgemeci makrososyolojisi arasında karşıtlık kurarak, Tarde'ın mütalaalarının belli bir siyasi okumasını yapar.[10] Bu yorum

---

Bir boyutta gerçekleşen artış (odak), ötekini de (verinin ayrıntısını) artırır. Mesela, uzaktan ilginç görünen karşılaştırmalı sorular, daha yakından okumayla bir sürü buna bağlı fragmanlar (ve muhtemelen daha ilginç sorular) haline gelebilir" (Strathern 2004: xiii).

[9] *Le Fait*, bu alıntıda 'yapılan bir şey' olarak, yani eylem ya da edim olarak çevirilebilir. Toplumsal bir eylem/olgu, afekt ya da kuvvet gibi bir değişiklik türeten bir münasebettir.

[10] Fransa'da Mayıs 1968, kendisine yol açan şeyleri makropolitik bir açıdan çok daha

Tarde'ın, siyasi elitlerin ve bilim dehalarının maksatlarını gerçekleştirmeye yönelik kapasitelerine büyük önem atfettiği siyasi tahlilleriyle uyumsuzluk içindedir (Tarde 1969: 152; Toscano). Bununla beraber, Tarde'ın Fransa kırsalındaki köylülerin tavrına dair sorusu, onun yöntemi hakkında eleştirel bir bakış açısı geliştirmemizi sağlar. Tarde'ın Abbé Rousselot'nun (1891) çalışmalarına olan ilgisi göz önüne alındığında, farkın ya da icadın üretildiği moment, mevki ve mekanizma sorusuyla iştigal ettiği görülür (cf. Foucault 2000: 226-7).

Arkeoloji ve İstatistik

Deleuze ve Guattari'nin de belirttiği üzere Tarde'ın çalışmaları Amerikan mikro-sosyolojisinin gelişimini etkilemiştir (1987: 218). Tespit tarihsel olarak sahih (Clark 1969; Antoine 2001: 9), yalnız Tarde'ın arkeoloji ve istatistiğin sosyolojik araştırmadaki önemine yaptığı vurgu bağlamında kafa karıştırıcıdır. Nasıl olur da arkeoloji ve istatistik, Abbé Rousselot'nun tek bir kasabadan topladığı fevkalade titiz konuşma kayıtlarını yücelten bir sosyologun ilgisini çekebilir?

Tarde, *Les lois de l'imitation*'da arkeolojinin ve istatistiğin önemini göz önünde bulundururken bu metotların hem yararları hem de sakıncaları olduğunu farketmiştir. Sakıncalı yanı, arkeoloji ve istatistiğin kullanımının tarihi ve toplumsal süreci 'hem basitleştirmesi hem de başkalaştırması'dır. Arkeolog için tarih "sadece varış ve gelişmeden, mücadele ve ihtilaflardan, orijinal isteklerden veya tek bir terimle ifade edecek olursak, icatlardan oluşmaktadır" (1903: 102). Yine de bu basitleştirme bir avantaj da olabilir. Zira arkeolog maddi kültürel formların zaman içindeki benzerliklerine ve farklılıklarına odaklarak, bu formlarda gerçekleşen incelikli değişimleri görünür kılabilir.

> Arkeologlar, yüzeyin—doruk teşkil ettiği söylenen fetih, işgal veyahut devrim gibi şiddetli olayların—altında gerçek tarihin tortularının günlük ve belirsiz sapma ve birikim hareketlerini ve birbirini takip eden ve birbirlerine sirayet eden keşiflerin nasıl katmanlaştığını gösterir (Tarde 1903: 91).

---

farkedilemez kılmış olması itibariyle molekülerdir. Çok daha sınırlı ve eski bir bakış açısına sahip olanlar bazen olayları en ileri politikacılardan ya da kendilerini örgütlenme açısından çok daha ileride gören politikacılardan çok daha iyi kavrayabilir. Gabriel Tarde'ın da söylediği gibi bilinmesi gereken, Güney Fransa'nın hangi bölgelerindeki hangi köylülerin yerel toprak sahipleriyle selamlaşmayı kestiğidir. Böyle bir durumda, çok yaşlı ve zamanı geçmiş bir toprak sahibi durum hakkında bir modernistten çok daha iyi bir yargı ortaya koyabilir. Mayıs 68 için de söz konusu olan buydu: şeyleri makropolitik ölçekte değerlendirenler, hep elden kaçırdıkları bir şeyler dolayısıyla olay hakkında hiçbir anlayış geliştirememişlerdir. Politikacılar, partiler, sendikalar ve birçok solcu hayal kırıklığına uğrayacaktı; zira tekrar ve tekrar 'şartlar'ın uygun olmadığını söyleyip duruyorlardı (Deleuze ve Guattari 1987: 216; ayrıca bkz. Lazzarato 2002: 400).

Bir yandan bu basitleştirme, arkeologun değişimleri kısmen, harici unsurların taklidi ve farklı taklitsel akımların birleşiminin bir neticesi olarak anlamasını mümkün kılmaktadır. Bu yönden, arkeolog, kimyasal analize benzer bir uygulama yürüterek, materyal kültürü bileşenlerine ayırabilir: "medeniyetleri arkeolojik bileşenlerine ayırma hususunda tayin edilebilir bir sınır yoktur: hiçbir sosyal molekül yoktur ki kimyası onu oluşturan unsurlara ayrıştırılmasına uygun olmasın" (Tarde 1903: 99). Öbür taraftan, arkeolojinin yaklaşımı, yenilik ekonomistlerinin son zamanlarda öne sürdükleri rota bağımlılığına ve teknik değişimin geri döndürülemezliğine işaret etmiştir (age: 100).

Aynı şekilde, istatistiğin değeri de kimya ile bir analoji vasıtasıyla ve özelde termodinamiğin istatistiki yorumuyla anlaşılabilir. Tarde istatistiğe toplumları senkronik olarak karşılaştırmak için bir araç olması itibariyle değil, taklidi ve icat faaliyetini zaman içerisinde görünür kılacak bir yol olması itibariyle önem atfeder. *Psychologie Economique*'de hem bireylerin hem de halkların, ilkesi taklit olan kapalı bir eğri ile mi yoksa icadın mevcut olduğu ve yeni imkanların ortaya çıktığı açık bir eğri ile mi belirlenmiş oldukları ortaya koyularak birbirlerinden ayırt edilebileceğini belirtir (Tarde 1902a: 157). Geçici olarak bir değişim oranının olmadığı diğer eğriler istikrarsız dengenin varlığına delalet eder:

> Eklemeliyim ki, yaylalar [*plateaux*] daima istikrarsız dengelerdir. Yardımcı ve doğrulayıcı veya karşıt ve çelişik yeni icatların ortaya çıkışını müteakiben, az çok uzun bir süreç boyunca sürdürülmüş neredeyse yatay bir durum sonrası, eğri, iniş ve çıkış göstermeye, seriler de artmaya ve azalmaya başlar (Tarde 2001a: 175).

Yayla fikri, ayrıntıya ve sonsuz küçüğe gösterilen dikkatin, uzun vadeli toplumsal değişimin ve yeni toplumsal olguların ortaya çıkışının belirsizliğinin anlaşılmasını sağlaması bakımından, Tarde'ın yaklaşımı için oldukça anlamlıdır. Tarde için istatistiğin önemi, özel olarak, toplumsal olguların etki alanının tecrit edilmesine hizmet etmesiyle değil, sosyologa yeni tutku ve arzuların ortaya çıkışını ve bunların alışkanlık ve örf biçiminde somutlaştırılmasını gözlemleme imkanı vermesi itibariyle kayda değerdir (Tarde 1902a).

Bu bağlamda Tarde arkeoloji ve istatistik arasındaki farkın çok da büyük olmadığını savunmuştur. İstatistik, ilke düzeyinde, günlük hayatın arkeolojisine katkıda bulunabilir. Bunun yanında, Tarde için, arkeolojik ve istatistiki araştırmaların sonuçları dikkate değer benzerlikler gösterir (Tarde 1883: 363). Nitekim Tarde, belirli bir ülkedeki farklı türden mobilyaların ve bunların yıllık değişimlerinin ölçülmesini sağlayacak istatistiki bir envanter hayal etmiştir (Tarde 1903: 112). Bununla birlikte, istatistiğin kritik zaafları, olguların önemini ölçeceği yerde yalnızca saymasından ve sadece kolaylıkla sayılabilecek şeyleri numaralandırmasından ileri gelmektedir.

> başarılı taklitler gerçekte sayısızdır, ama gerçekleştirilmemiş arzu objelerine nazaran ne kadar da azdırlar. Popüler istek denilen şeyler, örneğin küçük bir kasabanın veya tek bir sınıfın beklentileri — özel olarak, belirli bir anda, maalesef aynı anda daha zengin bir kasaba ya da üst bir sınıfın tüm hususiyetlerini taklit etmek üzere gerçekleştirilemeyecek eğilimlerden oluşur. Bu maymunsu eğilimler bütünü bir toplumun potansiyel enerjisini oluşturur. Bunu fiili enerjiye çevirmek için sadece bir ticari antlaşma veya yeni bir keşif ya da siyasi bir devrim yeterlidir. Bu olaylar, önceden sadece servet veyahut akıl sahibi olma ayrıcalığına sahip olan bazı kişilere tahsis edilmiş belirli lüks ve güçleri, cüzdanı daha ince olanlara ve yetenekleri daha kısıtlı olanlara erişilebilir kılar. Öyleyse, bu potansiyel enerji son derecede mühimdir ve dolayısıyla dalgalanmaları akılda tutulmalıdır. Lakin, sıradan istastik, gözüktüğü kadarıyla, bu gücü gözardı etmektedir (age: 107; 2001a: 166).

Tarde'ın istatistik bahsindeki yorumları iki yöne işaret etmektedir. Biri tam da spontanlığından dolayı tehditkar olduğunu düşündüğü kalabalıklara yönelik husumetidir. Gerçekten de Tarde, Borch'un da altını çizdiği gibi (ayrıca bkz. Borch 2006; Schnapp ve Tiews 2006) bugün dirilmekte olan kalabalık teorisinin de kurucularından addedilir (Moscovici 1985). Bununla beraber, kalabalığa olan ilgisine paralel olarak kamunun—gazetenin gelişmesiyle imkanlı hale gelmiş 'uzaktan eylem' türleri ile yapılandırılmış bir tür dağılmış kalabalık—inşasıyla da alakalıdır (Tarde 1901: 6).[11] Tarde, borsadaki hareketler olarak istatistiğin günlük gazetelerde zaten yayımlanmakta olduğunu söyler. Tarde'ın hayali istatistiğin gazeteleri dolduran polemiklerin yerini alması ve nihai olarak farklı dallarının toplumun günlük duyu organları haline gelmeseydi: "Öyleyse, duyu organları yaşamsal açıdan ne ise, umumi gazeteler de toplumsal açıdan o olacaklardır" (Tarde 1903: 136; ayrıca bkz. Tarde 1969: 231).

Aslında, istatistik üretimi, arzuların ekonomisi diyebileceğimiz şeyin ölçülmesini sağlayacaktır (Williams 1982: 360-65; cf. Callon et al. 2002b).[12] Tam olarak Tarde'ın umduğu ya da öngördüğü gibi olmasa da, böyle bir ölçüm daha sonra imkanlı hale gelmiştir. Böylece, çoklu bilginin istatistiki anlamda manipülasyonu mümkün hale gelmektedir; çeşitli tüketici sınıflandırmaları ya da jeodemografiler kullanarak tüketici talebinin akışını

[11] Kamu ve kalabalıklar arasında karmaşık bir fark söz konusudur: "şunda ittifak edelim ki kamu, kalabalıklara göre daha az aşırılık yanlısı, daha az despotik ve dogmatiktir. Öbür yandan kamunun despotluğu ve dogmatikliği tiz de olsa, kalabalığınkine nazaran çok daha direngen ve kroniktir" (Tarde 1901: 33).

[12] Bu hususta, Tarde'ın erken ve geç dönem çalışmaları arasında bariz bir münasebet vardır. Tarde'ın yayımlanan ilk makalesinin adı 'La croyance et le désir: la possibilité de leur mesure'dür (Salmon 2005). Tarde tüketimi "belli zenginliklerin nesnesi olduğu arzuların yeniden üretimi ve bu zenginliklerin arzuları ne şekilde tatmin edeceğine ilişkin hüküm" (Williams'tan alıntılandığı şekliyle Tarde) olarak tanımlar ve 1850'lerde aile bütçeleri üzerine öncü çalışmalar yapmış metalürjist Frédéric Le Play'nin çalışmalarını över (Williams 1982: 365; Le Play 2005/2006).

net bir biçimde takip etmeye çalışan büyük şirket veritabanlarının gelişmesi ile beraber muhtelif kurumların göz diktiği (örneğin, faiz oranları ya da enflasyona ilişkin) resmi istatistiklerden tutun da, internette dolaşan ve psikolojiler-arası olanın dinamiklerinin izini sürmek adına abartılabilen bireysel tüketim tercihine ilişkin sayısız bilgi parçacığına kadar (Latour 2005: 13; Tarde 1902a).

İcat ve Ekonomi

Tarde'ın ekonomi anlayışının merkezinde taklit kavramı bulunur. Lakin Tarde için taklit asla mutlak olmamış, her zaman için, bir olayın ya da eylemin icada dönüşmesini sağlayan potansiyel bir fazlalık içermiştir (Lepinay). Dolayısıyla her olay, başka bir şeyin tohumunu içermektedir. Her ne kadar Tarde deha alametini savunan biri olarak anlaşılmışsa da, yaratıcılığın sadece deha ile alakalı olmadığı konusunda açıktı: "Bu sıfatı tüm bireysel insiyatifler için kullandım. Bunu sadece özbilinç kapsamında değil, bilinçdışını da hesaba katarak yaptım ki bireylerin yenilik yapmaları çoğu zaman bu şekilde gerçekleşir. Nitekim, en taklitçi kişi öyle ya da böyle bir yenilikçidir" (Tarde 1903: xiv). Bir başka deyişle, icat anı bilinçli bir eylem olabilir, ama aynı oranda taklitsel akımların umulmadık birleşmelerinin de eseri olabilir. Doğrusu, bu anın rutin olarak tekrarlanmış bir fikir ya da pratiği belirsiz ya da çelişkili kılan tereddüt veya şaşkınlıktan (Deleuze 1994: 314) ileri gelmesi de elbette mümkündür. Belki de Rousselot'nun fonetik üzerine çalışmalarının Tarde'a çekici gelmesinin bir sebebi de sosyolojide gerçekleştirilmemiş olan, farkın üretim anının tam yerini ve zamanını belirlemenin imkanına işaret etmesiydi. Nasıl ki fizikçiler büyük-ölçekli olguların nedenini açıklamak için mikrofiziksel ilişkilere ve dönüşümlere yöneldilerse, Tarde da sosyolojiyi 'artımsal'ın 'sonsuz küçük'ün tetkikine yönlendirdi (Alliez 1999: 10; Tarde 1999a: 37).[13]

Bundan başka, Tarde yeni teknolojilerin, fikirlerin ve entelektüel akımların yayılışının sürati karşısında her defasında hayrete düşüyordu. ("Telkin gücünün kendine has tezahürleri olan bulaşıcı hacılıklar biçiminde olmadığı müddetçe ... bir pişmanlık salgınında değilizdir artık ve fakat lüksün, kumarın, piyangoların, stok spekülasyonlarının ve devasa demiryolu projelerinin yanı sıra Hegelcilik, Darwinizm vs. salgınları ise hala sürmektedir' Tarde 2001a: 205, 1903: 146). Bu bağlamda Tarde, fikirlerin süratli aktarımını mümkün kılan telgraf ve demiryolu gibi yeni altyapı teknolojilerinin önemini vurgulamıştır.[14] Bu teknolojilerin gelişmesi, sosyal ve coğrafi değişim açısından son derece önemli gördüğü, inanç ve arzuların

[13] Bu bağlamda Tarde'ın en önemli çalışmalarının; Roentgen ile Fransa'da Henri Becquerel ve Marie Curie'nin radyoaktivite üzerine çalışmalarıyla aynı döneme rastgelmesi dikkate değerdir. Radyoaktivite antiteler arası ilişkilerce hızlandırılan bir antitenin içsel bir olayıdır. Radyoaktivite, atomların da daha küçük varlıklardan müteşekkil olduğunu göstermiştir.

[14] Bu hususta Tarde'ın çalışmaları Harold Innis'in İmparatorluk ve iletişim araçları arasındaki ilişkilere dair tetkiklerini öngörür (Innis 1950).

çoğalma oranını arttırmıştır.

Bir icattan, daha doğrusu, daima bir icat zincirinden doğan bir endüstri, tekabül ettiği tüketim arzusunun cazip bir çalışma konusu olan interpsikolojik bir eylem yoluyla bireyden bireye yeterince yayılmış olduğu ölçüde yeşerebilir ve bu endüstrinin gelişmesi tamamen bu arzunun çoğalımına tabidir. Bu arzu, iletişimdeki zorlukların, ülke sınırlarının, sınıf ayrımlarının, geleneklerin ya da dini düşünelerin doğurduğu belli engelleri takiben dar bir alanda ya da verili olup sayıca pek kalabalık olmayan bu gibi bir sınıfta kapalı kaldığı müddetçe, endüstri büyük bir endüstriye dönüşemeyecektir (Tarde 1902a, bu sayıda).

Bundan dolayı Tarde'ın modern 'ekonomik' yaşamın belli bazı eğilimlerini anlamak açısından anahtar haline gelmiş olması sürpriz olmamalıdır (Lazzarato 2002; Thrift 2006). Ama dikkati elden bırakmamak gerekir. Lepinay'ın açıkladığı üzere, Tarde ekonomik olanı kendine has bir dokuya sahip olan bir şey olarak düşünmemiştir. Cournot ve son kertede Leibniz'den[15] miras bu neo-monadolojisinde Tarde, "icat servetin ilk nedenidir" der; bu, bugün bilgi ekonomisi denilen alana ilişkin onlarca çağdaş literatürle aynı telden çalmaktadır. Yalnız Tarde'ın önerisi toprak, emek ve kapital üçlemesine bir unsur daha eklemenin de ötesindedir. Tarde için icat toplumsal evrimin anahtarıdır: "Toplumsal dönüşümlerin taklit edilen bireysel teşebbüslerle açıklandığını söylerken icadın, bireysel teşebbüsün ne tek eyleyici kuvvet ne de en güçlü kuvvet olduğunu söylüyorum; aksine bunun yönetici, belirleyici ve açıklayıcı kuvvet olduğunu söylüyorum" (Tarde 1902b, Taymans 1950: 616'dan alıntılanmıştır). Ancak Tarde körükörüne evrimsel bir yaklaşımı savunmuyordu: icatlar, sistemi her türlü beklenmedik ve (şans eseri ya da istemsiz değil) 'arızi' yollarla karıştıran yeni ve orijinal birleşimler üretmekteydi: "Arşimed'i, Descartes'ı, Leibniz'i, Lagrange'ı yaşamamış sayalım –hayatta olanlara hiç girmeden- geriye ne kalır? Başkaları, diyeceksiniz, bunların yerini alırdı. Emin misiniz? Başkaları başka şeyler keşfederlerdi" (Tarde 1902b, Taymans 1950: 619'da alıntılandı).[16] İcat için esas olan taklittir ve Tarde için de modern ekonomi aynı zamanda *tutkulu* taklidi teşvik etmeye yarayan bir makinedir. Salgın düşüncesi tutkulu isteklerin patlak vermesidir (Latour ve Lepinay 2008) ve pazarlar da sadece bu istekleri vurgulayıp kuvvetlendirmenin bir yoludur. Gerçekten de, Tarde için en üretken icatlar, çoğu zaman lüks mallara yönelik arzudan türemişlerdir (Tarde 1902a, bu sayıda). Tarde'ın tarif ettiği

---

[15] Gerçekten de, Tarde'ın, Maine de Biran'ın benliğin aktif savaşı ve alışkanlık üzerine çalışmaları ile Bergson'un yaratıcı enerji üzerine çalışmaları arasında önemli bir geçiş oluşturduğu söylenebilir; bu geçiş, en basitinden 1900'de Collège de France'ın Modern Felsefe Kürsüsü'ne seçilmiş olan Tarde'ın 1904'te ölmesinin ardından yerine daha sonra Tarde'ı "bize bir çok ufuk açmış ..." bir düşünür olarak anacak olan Bergson'un geçmiş olmasına dayandırılabilir (Alliez 2004: 50'den alıntılanmıştır).

[16] Bu bağlamda Tarde'ın katkısı; icatların ve keşiflerin kaçınılmaz olarak mı yoksa mucidin bireysel katkısına bağlı olarak mı (Macleod 1996) oluştuğu tartışması dahilinde okunabilir. Karmaşıklık teorisinin ve Deleuze'ün bir tür birleşimini kullanan Delanda (2006), bazı örnekler bazında Tarde'dan çok da farklı olmayan bir tartışma yürütür.

'ekonomi', belki de biçim ve ruh açısından tüketici taleplerinin düzenli olarak izlenmesine ve dönemsel olarak başlatılmasına dayanan modern 'yığın ve akış' tüketim ekonomilerine yakındır, ki bunlar, sadece tüketicinin icatlarına değil aynı zamanda şirket içerisinde bulunanlara da dayanarak, sıradışı olan bir durumu sıradanlaştırmaya (ya da en azından hesaplanabilir kılmaya) yönelir. Bu, arzuların çoğalımının izinin sürülmesine olduğu kadar üretimine de bağlı bir ekonomidir.

Makaleler

Katılımcılarımız makalelerinde bu ve başka temaları ele almış ve daha da geliştirmişlerdir. Lepinay'ın makalesi jerm ve icat kavramlarının Tarde'ın ekonomik psikolojisindeki merkezi konumunu ortaya koymaktadır. Lepinay'ın ileri sürdüğü gibi, Tarde klasik ekonomistlerin emeğe verdiği merkezi rolün zeminini kaydırmıştır: "emek ve emeğin klasik siyasi ekonomideki merkeziyeti sahneyi terk eder ve sahneye ekonomi dinamiklerini anlamaya yönelik bir model olarak jerm girer". Birçok bakımdan, Tarde'ın icat analizi, Schumpeter'in girişimcilerin yeni teknolojiler geliştirilmesindeki önemine (Taymans 1950)[17] ilişkin çalışmalarını önceler. Ancak Tarde'ın yaklaşımını Schumpeter'inkiyle eş tutmak, Tarde'ın analizlerinin farklılığını üç sebepten görmezliğe gelmek olur. Öncelikle, Lepinay'a göre, Schumpeter'deki ekonomik yaşamın kendine has dokusu olduğu fikrini Tarde paylaşmaz. İkinci olarak, Tarde'ın mucit ve yaratıcı kavramları, Schumpeter'in girişimci figürüyle eş tutulmamalıdır. Mucit, yukarıda da bahsettiğimiz üzere, taklit hatlarının bir karışma ya da birleşme noktası olarak anlaşılabilir. Son olarak, Tarde'ın jerm kavramı hem farkın ve hem de belirsizliğin türetildiği potansiyelliklerin varlığına işaret etmektedir. Tarde'ın ekonomisi, Lepinay'ın okumasıyla, tüketicilerin değişen ve istikrarsız arzuları ve mucitlerin dehası, işçinin 'salt yeniden-üretici' emeğinin ekonomik analizdeki merkeziyetini bozar.

Borch'un makalesi *Psychologie Economique*'e değil de, Tarde'ın kalabalık teorisine odaklanır. Borch'un dediği gibi kalabalık teorisi pazar davranışının analizinde bir bakıma marjinal olmakla beraber önemli bir rol oynadı. Teorisyenler ve uygulayıcılar, pazarı hem kontrol etmenin hem de pazar katılımcısı olarak davranmanın rasyonel yollarını geliştirmek amacıyla kalabalık teorisine başvurmuşlardır. Lakin Borch için kalabalık teorisyenlerinin anahtar görüşü, bunların telkin ve bulaşmanın dinamiklerine odaklanmalarıyla ilintilidir. Tarde'ın çalışmaları, özellikle, pazarın işleyişinde telkin ve yarı-bilinçli taklidin merkeziliğini vurgular: çünkü "toplum taklittir ve taklit de bir tür uyurgezerliktir" (Tarde 2001a: 147). Tarde için, ekonomistler her ne kadar "öznenin öznel yanını görmezden gelmemişlerse de... öylesine basitleşmiş ve öylesine şematik bir insan kalbi,

[17] Schumpeter'in Tarde'ı okuyup okumadığı ilginç bir spekülasyon konusu olsa da, öyle görünüyor ki herhangi bir bağlantıları yoktur (bkz. McCraw 2007).

öylesine kötürüm bir insan ruhu tasavvur etmişlerdir ki, bu asgari vazgeçilmez psikoloji, bu ekonomistlerin çıkarımlarının geometrik serilimini desteklemeye mahkum adeta bir ön koşul halini gelmiştir" (Tarde 1902a).

Telkin fikri Lisa Blackman'ın makalesinde ayrıntısıyla incelenmektedir. Blackman'e göre, telkin süreci sadece ekonomide değil aynı zamanda çağdaş toplumsal ve kültürel teoride de görmezden gelinip marjinalize edilmiştir: "birçok kültürel teorisyen için görünen odur ki psikolojik olanın zamanı sona ermiştir" (Blackman). Bir taraftan, toplumsal teorisyenler, farklı yollardan da olsa, demode ve özcü bir öznellik anlayışı taşıdığı düşünülen telkinin psikolojik ve sosyal psikolojik bir kategori olarak rolünü reddetmişlerdir. Diğer yandan da telkin, önemi teslim edildiği ölçüde salt irrasyonel olanla alakalandırılır. Güncel afekt teorizasyonlarında dahi telkinin psikolojik açıklamalarına ve erken sosyal psikologların 'bulaşıcı iletişim' adını verdikleri soruyu ele alma konusunda bir çekince söz konusu olmuştur. Blackman'a göre Tarde'ın çalışmaları toplumsal ve psikoanalitik teori ile birtakım sosyal psikolojik araştırmalar arasındaki süregelen ayrımı. sorgulaması bakımından önemlidir. Blackman aynı zamanda, William McDougall ve Edward Ross gibi erken 20. yüzyıl sosyal psikologların "telkinin alanı toplumsalın ontolojisidir düşüncesi ile bulaşıcı iletişim yerine bilinçli hareketin normatif formlarını koyma çabalarıyla düşürülmesi" fikirleri arasında gidip geldiğini belirtir (age). Bu salınım Tarde'da da bulunur. Zira Tarde'ın çalışması taklit ve telkin süreci sorusunu ele alarak, sosyal ve psikoanalitik teori ile psikoloji arasındaki ilişki sorusunu da potansiyel olarak yeniden açar (ayrıca bkz. Joseph 1999: 33). Ama aynı zamanda Tarde'ın kendisi de gözlemlediği ve teorize ettiği taklit ve sirayet biçimlerini yönlendirme, izleme ve yönetme yollarının imkanını araştırmıştır (Tarde 2001b).

Alberto Toscano makalesinde Tarde'ın siyasetle olan ilişkisini inceler. Toscano'ya göre Deleuze'ün Tarde'ı "molar sınıf ya da ulus kimliklerinin çatlaklarından sızmakta olan moleküler bir fark politikasının kahini" olarak yorumlayışı en iyi ihtimalle Tarde'ın çarpıtılmış bir resmini sunar. Zira Tarde, Toscano'ya göre belli bir kozmopolitan emperyal güç anlayışının teorisyeni olarak anlaşılmalıdır. Tarde farklılığın üretimini teorize etmiş, fakat aynı zamanda *ahenkli* bir farklılığın azami kılınmasının mümkün olduğu koşulların sağlanmasında hükümranlık faaliyetinin önemini de vurgulamıştır: "güçlerin merkezileşmesi (ister tek bir kişinin veya bir grup insanın, Parlamento'nun, Kurucu Meclis'in ya da Sözleşme'nin elinde olsun) mantık dışı bir çeşitliliğin mantıklı bir çeşitliliğe dönüşümü için zorunlu ve geçici bir önkoşuldur" (Toscano'dan alıntılandığı şekliyle Tarde 2003: 29, bu sayıda). Toscano'ya göre Tarde, ahenkli fark kavramını, sınıf mücadelesi, sosyalist siyaset veya kalabalığın öngörülemez dinamikleriyle alakalandırdığı, sırf karşıtlık içeren ya da yıkıcı fark türleri olarak gördüklerine bir alternatif olarak ele almıştır. Dolayısıyla Toscano'ya göre Tarde en iyi 'güçlendiren uzlaşma' adını verdiği görüşün savunucusu olarak anlaşılır: 'moleküler bir fark politikası' değil, 'yukarıdan aşağıya elit bir

uzlaşma modeli' (age).

Sonuçlar

Eğer Tarde kısmen bir mikro-sosyolog olarak kabul edilirse, sosyolojik incelemenin uygun nesnesinin ne olduğuna dair anlayışı, geleneksel mikro-sosyoloji anlayışının limitlerini aşar. Gördüğümüz üzere Tarde, stil, telaffuz, alışkanlık ve teknolojideki en ufak değişim ve dönüşümlerin analiziyle meşgul olmuştur. Toplumsal ve ekonomik analizin marjininde yer aldığı düşünülegelinen bilinçaltı ve psikolojiler-arası süreçlerin (buna telkin de dahil) araştırılmasıyla ilgilenmiştir. Ancak Tarde aynı zamanda bu denli küçük değişimlerin tetkikini, kolektif olguların analizi için temel addeder. Bu yolla, yaklaşımı, döneminin doğa bilimcilerinin iddia ettiğini düşündüklerini taklit etmeye girişmiştir. Tarde toplumsal olguları biyolojik, maddi veyahut psikolojik olgulardan ayırmadığı gibi, bu farklı alanlar arasında analojiler ve ilişkiler de kurar.

Tarde'ın sosyoloji programının uygulamaya konmasının önündeki en büyük engellerden biri de basitçe ifade etmek gerekirse, dev kaynaklar gerektirmesidir. Zira Tarde sadece ayrıntıya dikkat edilmesini değil, zamana yayılı bir şekilde veri toplanmasını ve bunun birçok belirli noktada yapılmasını gerekli görüyordu. Bu anlamda, Tardecı toplumsal araştırma programının belli bir şekli ancak bugün gerçekleştirilebilmektedir. Lakin bu da akademik araştırmacılar tarafından değil, şirketler, pazar araştırmacıları, hükümetler ve yasa koyucular tarafından yürütülmektedir. Bu araştırmalar, Tarde'ın tahayyülündeki gibi sadece istatistik üretimini değil, tüketici ve kullanıcıları yeni ürünler icat etmeye ve yeni pazar organizasyonu şekilleri geliştirmeye yönlendirecek interaktif medya ve etnografik araştırmanın da dahil olduğu bir dizi tekniğin üretimini de beraberinde getirir (Thrift 2006). Tarde'ın son büyük kitabı *Psychologie Economique* doğru bir şekilde isimlendirilmiştir. Nitekim bu ekonominin dinamikleri, ekonomik ve siyasi organizasyon biçimleri ile tüketicilerin ve vatandaşların arzuları, çıkarları ve tutkulu istekleri arasındaki giderek sıkılaşan bir geribildirime dayanmaktadır.[18]

İnglizce'den çeviren: Emre Koyuncu, Selim Karlıtekin P. Burcu Yalım

[18] Lepinay, Blackman ve Toscano'nun makalelerinin önceki versiyonları University of London, Senate House'da Aralık 2005'te yapılan ve Centre for the Study of Invention and Social Process, Goldsmiths College ve *Economy and Society* dergisinin desteklediği 'Gabriel Tarde: Economy, Psychology and Invention' atölyesinde sunulmuştur. Orijinal makaleler <www.goldsmiths.ac.uk/csisp/source/events/events_2005_2006.html#one> bağlantısından indirilebilir. Okunacak kaynak tavsiyeleri ve yararlı yorumları için Vincent Lepinay, Georgina Born, Alberto Toscano, Louise Salmon ve Matei Candea'ya teşekkür ederiz. Bu makaledeki Tarde alıntıları Emilia Wilton-Godberfforde ve Andrew Barry tarafından yapılmıştır. Tarde'ın bazı eski çevirilerinde de değişiklikler yapılmıştır.

Kaynakça

Alliez, E. (1999) 'Tarde et le problème de la constitution', G. Tarde'da (1999a), 9-32.

— (2004) 'The difference and repetition of Gabriel Tarde', *Distinktion: Scandanavian Journal of Social Theory* 9: 49-54

Antoine, J-P. (2001) 'Statistique et métaphore: note sur la méthode sociologique de Tarde', Tarde'a giriş (2001a).

Beirne, P. (1987) 'Between classicism and positivism: crime and penality in the writings of Gabriel Tarde', *Criminology* 25: 785-820.

— (1993) *Inventing Criminology. Essays on the Rise of 'Homo Criminalis'* , Albany, NY: State University of New York Press.

Borch, C. (2005) 'Urban imitations: Tarde's sociology revisited', *Theory, Culture and Society* 22: 81-100.

— (2006) 'The exclusion of the crowd. The destiny of a sociological figure of the irrational', *European Journal of Social Theory* 9: 83-102.

Callon, M., Barry, A. ve Slater, D. (2002) 'Technology, politics and the market: an interview with Michel Callon', *Economy and Society* 31(2): 285-306.

Callon, M., Méadel, C. ve Rabeharisoa, V. (2002) 'The economy of qualities', *Economy and Society* 31(2): 194-217.

Clark, T. (1969) 'Introduction', *Gabriel Tarde on Communication and Social Influence*'ta, Chicago: Chicago University Press.

Delanda, M. (2006) *A New Philosophy of Society. Assemblage Theory and Social Complexity*, Londra: Continuum.

Deleuze, G. (1994) *Difference and Repetition* , Londra: Athlone.

Deleuze, G. ve Guattari, F. (1987) *Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* , Londra: Athlone.

Foucault, M. (2000) 'Questions of method', Power*: Essential Works*'te, Cilt 3, Londra: Penguin.

Innis, H. (1950) *Empire and Communications* , Oxford: Clarendon Press.

Joseph, I. (1999) 'Gabriel Tarde: le monde comme féerie', G. Tarde, *Les Lois Sociales*'de, Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond.

Katz, E. (2006) 'Rediscovering Gabriel Tarde', *Political Communication* 23: 263-70.

Kinnunen, J. (1996) 'Gabriel Tarde as a founding father of innovation diffusion research', *Acta Sociologica* 39: 431-42.

Latour, B. (2001) 'Gabriel Tarde and the end of the social', P. Joyce (ed.) *The Social in Question: New Bearings in History and the Social Sciences*'ta, Londra: Routledge, s. 117-32.

— (2005) *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*, Oxford: Oxford University Press.

Latour, B. ve Lepinay, V. (2008) *L'économie, science des intêrêts passionnés* , Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond.

Lazzarato, M. (2002) *Puissances de l'invention: la psychologie économique de Gabriel Tarde contre l'économie politique*, Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond.

Le Play, F. (2005/2006) 'Anthologie et correspondance' (ed. S. Baciocchi ve J. David), *Les Etudes Sociales* 142-144: 5-277.

Leys, R. (1993) 'Mead's voices: imitation as foundation, or, the struggle against mimesis', *Critical Inquiry* 19: 277-307.

Macleod, C. (1996) 'Concepts of invention and the patent controversy in Victorian Britain', R. Fox (ed.) *Technological Change: Methods and Themes in the History of Technology*'de, Amsterdam: Harwood Academic.

McCraw, T. K. (2007) *Prophet of Innovation. Joseph Schumpeter and Creative Destruction*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Moscovici, S. (1985) *The Age of the Crowd*, Cambridge: Cambridge University Press.

Mucchielli, L. (2000) 'Tardomania? Reflexions sur les usages contemporains de Tarde', *Revue d'Histoire des Sciences Humaines* 2: 161-84.

Park, R. ve Burgess, E. (1921) *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago: Chicago University Press.

Rogers, E. M. (1995) *Diffusion of Innovations*, 4. basım, New York: Free Press.

Rousselot, L'Abbé (1891) *Les Modifications Phonétiques du Langage Etudiées dans la Patois d'une Famille de Cellefrouin*, Paris: H Welte.

Salmon, L. (2005) Gabriel Tarde 1843-1904. <http://www.criminocorpus.cnrs.fr/article.php3?id_article_45_> adresinden erişilebilir.

Schnapp, J. T. ve Tiews, M. (editörler) (2006) *Crowds*, Stanford, CA: Stanford University Press.

Strathern, M. (2004) *Partial Connections*, yeni basım, Oxford: AltaMira.

Tarde, G. (1883) 'L'archéologie et la statistique', *Revue philosophique XVI*: 363_ 84.

– (1898a) 'Les deux éléments de la sociologie', *Annales de l'Institut international de sociologie , VIII, Etudes de Psychologie Sociale*'de, Paris: V. Giard & E. Brière.

– (1898b) 'La Sociologie', Etudes de Psychologie Sociale'de, Paris: V. Giard & E. Brière, s. 73_ 105.

– (1899) *Social Laws*, New York: Macmillan.

– (1901) *L'Opinion et La Foule*, Paris: F. Alcan.

– (1902a) Psychologie Economique (iki cilt), Paris: F. Alcan.

– (1902b) 'L'invention considérée comme, moteur de l'évolution sociale', *Revue Internationale de Sociologie* 7: 561-574.

– (1903) *The Laws of Imitation*, New York: Henry Holt.

— (1969) *On Communication and Social Influence*, ed. T. Clark, Chicago: Chicago University Press.

— (1999a) *Monadologie et Sociologie*, Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond.

— (1999b) *Les Lois Sociales*, Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond.

— (1999c) *L'Opposition Universelle: essai d'une théorie des contraires*, Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond.

— (2001a) *Les Lois de L'Imitation* , Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond.

— (2001b) *Penal Philosophy*, New York: Transaction.

— (2002) *Philosophie de L'Histoire et Science Sociale*, Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond.

— (2003) *Les Transformations du Pouvoir*, Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond.

— (2005) *Underground. (Fragments of Future Histories)*, Brüksel: Les Maîtres de Formes Contemporains.

Taymans, A. (1950) 'Tarde and Schumpeter: a similar vision', *Quarterly Journal of Economics* 64: 611-2.

Thrift, N. (2006) 'Re-inventing invention: new tendencies in capitalist commodification', *Economy and Society* 35: 279-305.

Toews, D. (2003) 'The new Tarde: sociology after the end of the social', *Theory, Culture and Society* 20: 81-98.

Williams, R. (1982) *Dream Worlds: Mass Consumption in Late Nineteenth Century France*, Berkeley, CA: University of California Press.

Gabriel Tarde'ın ekonomik psikolojisi: yenilik ve boş zaman kavramları çerçevesinde değer sorunu[1]

Ahmet Murat Aytaç

Deleuze ve Guattari (1988: 219), G. Tarde'ın mikro-sosyolojinin mucidi olduğunu söylerler. Bu saptama, gerçekten de bireyi toplumdan, parçayı bütünden daha karmaşık gören bir düşünür olan Tarde'ın düşüncesini özetlemek üzere ileri sürülebilecek en doğru fikir gibi görünmektedir. Daha *Ekonomik Psikoloji* kitabının girişinde Tarde, "*toplum belli bir tarzdaki ruhlar/zihinler-arası (inter-spirituel) hareketlerden, birbirleri üzerinde etkili olan zihin durumlarından oluşan bir dokudur*" şeklinde bir tanımla işe başlar. Bu yüzden Tarde'ın, 1960'lardan itibaren 'farklılık' vurgusuyla yaygınlaşmaya başlayan 'mikro-sosyolojik', 'mikro-politik' analiz çerçevelerinin gerçek öncüsü olduğunu söylemekte hiçbir sakınca yoktur.

Tarde, toplumu birbiri üzerinde etkide bulunan beyinler arasındaki etkileşimin bir ürünü olarak görmektedir. Bu yüzden, toplumu analiz ederken, daha çok iki insan arasındaki etkileşimi sağlayan süreçler üzerinde durmuş ve etkileşimin, daha genel ve kozmik bir çerçevede de doğrulanabilecek olan, üç temel eğilim çerçevesinde gerçekleştiğini düşünmüştür: *Taklit, zıtlık* ve *uyum (ya da yenilik).* Bu üç eğilim

[1] Okumaya başladığınız bu metin, Ulus Baker tarafından AÜSBF'de, 2002-2003 öğretim yılında vermeye başladığı ve daha sonra da devam eden 'Yeniliğin Ekonomi Politiği' başlıklı ders için hazırlanmış ve amacı Gabriel Tarde'ın iktisat psikolojisi hakkındaki görüşlerinin modern ekonomi düşüncesi açısından neler ifade edebileceğini ve değerini ortaya koyabilmek amacıyla hazırlanan bir incelemeydi. Dersin ilk verildiği dönemde sunulan bu inceleme, sonraki birkaç ders yılı içinde diğer arkadaşlarımızca yapılacak çalışmalardan Ulus hoca tarafından yapılacak bir seçki içinde yayınlanacaktı. Bu geniş kapsamlı proje temelde, düşünce dünyamızda Tarde'ın kuramına yönelik çağdaş bir ilgi uyandırmayı amaçlıyordu. Ne yazık ki, ilk başta Ulus hocanın o dönem ilişkili olduğu yayınevinin iktisadi durumuyla ilgili belirsizliklerden, daha sonra da hocanın hayatında ortaya çıkan ve dersi kesmesine yol açan bir dizi problemden ötürü bu proje hayata geçirilemedi. Bu metin yazıldığı dönemde kullanılan bazı Tarde çevirileri henüz yayınlanmamış ders notu şeklindeydi ve dolayısıyla metin içinde bu çevirilere atıf yapıldığında bazı özel referans teknikleri kullanılmıştı. Şimdi bu metinlerin tamamı yayınlanmış olmakla birlikte, bu metnin hazırlandığı dönemdeki havayı koruyabilmek açısından kaynakça ve alıntıları olduğu gibi bırakmanın daha uygun olacağını düşündüm. Son olarak metni son anda okuyup düzeltmeler öneren Aydın Ördek'e teşekkür ettiğimi ve Ulus hocamın aziz hatırası önünde saygıyla eğildiğimi belirterek bu kişisel notu bitirmek istiyorum.

çerçevesinde, bir insanın diğer insana geçirdiği şey ise kişilerin sahip oldukları *arzu* ve *inanç*lardır.

Arzu ve inançların, taklit, zıtlık ve uyum yasaları çerçevesinde bir insandan diğerine aktığı etkileşim sürecini Tarde tüm toplumsal yaşamın gizemini çözecek temel anahtar olarak görmektedir. Bu bakımdan, din, siyaset, sanat gibi ekonominin de tabi olacağı temel analiz çerçevesinin bu yaklaşım tarafından belirleneceğine inanmaktadır. Sorun bu açıdan konulacak olursa, Tarde'ın 'mikro-ekonomi'nin de *gerçek* mucidi olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz; ancak çağdaş iktisat literatüründe kullanılan mikro ekonomi teriminin anlatıyor olduğundan bambaşka bir anlamda. Günümüz iktisat teorisinde mikro ve makro ekonomi arasında yapılan ayrım, makro ekonomi toplulaştırılmış değişkenleri analiz ederken, mikro ekonominin tekil değişkenleri analiz etmesinden ileri gelmektedir. Oysa Tarde, zaten bireylerin beyinleri arasındaki etkileşim dışında bir değişken tanımlamaz ve kolektif değişkenlerin, parça değişkenlerin toplamından daha büyük bir sorun yaratıyor olduğuna inanmaz. O, kolektif olgularla tekil olgular, parça ve bütün, birey ve toplum arasında olduğu kabul edilen ve sonuçta mikro ve makro ön ekli ikici kuramların doğmasına neden olan farklılık ve karşıtlıkların tümünün geçersiz olduğunu düşünür. Sadece insanlar arasında akan arzular ve inançlar vardır ve ekonominin görevi de bu akışı üç temel eğilim çerçevesinde analiz etmektir. İşte Tarde'ın mikro ekonominin gerçek mucidi olduğunu söylememin nedeni onun parça ve bütün ikiciliğini yıkıp sadece bireyler arasındaki etkileşimi temel almasıdır.

Tarde'ın en az bu genel yaklaşım çerçevesi kadar ilginç olan bir başka yönü ise ayrıntıları analiz etme konusunda gösterdiği hayranlık verici beceri ve varsayımlara dayalı akıl yürütmede gösterdiği başarıdır. Çalışmalarının birçok yerinde Tarde, matematikçilerin 'olmayana ergi' *(reductio ad absurdum)* dedikleri teknikle düşünür ve son derece şaşırtıcı sonuçlara ulaşır. Bu tarz akıl yürütmedeki amacıysa, bir gerçeği açığa çıkarmaktan çok, var olan gerçeğe farklı bir açıdan bakıldığında nasıl göründüğünü ortaya çıkarmak ve tabii ki farklı bakış açılarının sunduğu zenginlik çerçevesinde iddiaları test etmektir. Bu tarz akıl yürütmelerden çok ilginç olduğunu düşündüğüm ve aktarmadan geçemeyeceğim bir örneği içeren pasaj dünyanın şekliyle ilgilidir:

> Eğer dünya yuvarlak değil de eskilerin inandığı gibi düz olsaydı, taklidin tüm olaylarda sonsuz bir ilerlemeye yönelik eğiliminin ortaya çıkardığı sorunlar bambaşka bir şekilde ortaya konurdu ve başka çözümler içerirlerdi. Taklitçi yayılmanın, politik konularda olsun, ihtiyaç, ürün, ahlaki yapı, sanat gibi konularda olsun dünyanın sınırlarından ve Herkül'ün aşılmaz kollarından dolayı sadece bir yönde geliştiği çevre devletler olurdu. Merkezdeki devletler taklit şeklinde her yöne yayılabilme ayrıcalığından yararlanırlardı; batıya, doğuya, güneye ve kuzeye. O halde dünyanın merkez bölgesi kaçınılmaz olarak zamanla tüm diğerlerine model

> olacak olan ve tüm dünyaya gittikçe yayılan sosyal şeklini üstün kıldıracak bölge olurdu... Bu coğrafik düzenin despotizmi tahrik edebileceği görülüyor... İmparatorluk,buna dikkatinizi çekelim, (...) dünyanın düz olduğu yanılsamasını gerektiriyordu... Özetle, düz bir dünya devletler ve insanlar arasında artan eşitsizliklere götürürdü dünyayı; yuvarlak bir dünya ise artan eşitliklere götürürdü. Eşitlikten karşılıklılığı anlıyorum ben. Tek yanlılıktan karşılıklılığa geçiş kuralı dünyanın küreselliği sayesinde mevcuttur (Tarde, 2002a:Böl-I/Kıs-4).

Bu çalışmada, son derece etkileyici olan bu ve bunun gibi birçok ayrıntılı analiz üzerinde durmak ya da Tarde'ın kuramındaki hata veya mantık boşluklarını bulmaya çalışmak yerine, Tarde'ın ekonomi psikolojisinin ana hatları üzerinde durup, kendi bakış açıma göre merkezi olduğuna inandığım bazı sorunları öne çıkarmaya çalışacağım.

Bu bağlamda öncelikle Tarde'ın uygulamakta olduğu yöntemin, yani inter-psikolojik yaklaşımın epistemolojik çerçevesi ve kuralları üzerinde durduktan sonra, ekonomik psikolojinin Tarde'ın genel bilim düşüncesi içerisindeki yerini tartışmaya çalışacağım. Daha sonra ise, Tarde açısından merkezi bir önemde olduğuna inandığım temel bir argümanın, yani icat ve yeniliğin inter-psikolojik analizi üzerinde duracağım. İcat ve yenilik sorunu, hem Tardecı psikolojik yaklaşımdaki merkezi öneminden dolayı, hem de Tarde'ın yaklaşımını güncelleştirebilme imkanlarını sunduğu için analiz edilecektir. Bundan sonraki aşamada ise Tarde'ın boş zaman kavrayışı ve icatlarla olan ilgisi üzerinde durulacaktır.

Boş zaman kavramı, Tarde'ın ekonomi düşüncesi açısından kritik bir değer taşımaktadır. Daha önce de belirttiğim üzere, Tarde toplumu zihinlerin birbiriyle etkileşmesinden ibaret görüyordu. *Geleceğin Hikayesinden Bir Alıntı* isimli ütopyasında, uzun bir refah döneminden sonra, güneşin sönmesi nedeniyle oluşan kozmik bir felaket nedeniyle insanlar yeraltına iner ve orada yaşamaya başlarlar. Burada tüm dil, din, ülke ayrımları ortadan kalkmış ve güç ve servet eşitsizlikleri anlamını yitirmiştir. Kozmik bir felaket insanın doğaya bağımlılığını sona erdirmiş ve ekonomik geçim problemi ütopik bir çözümle aşılmıştır. Daha önceden varolan tüm doğal ve sosyal engellerin ortadan kalkması, insanların saf bir sosyal hayat sürdürebilmelerini olanaklı kılmıştır. Bu yeraltı yaşamında, tüm engeller ortadan kalktığı için iletişim ve diyalog önünde hiçbir engel bulunmamakta ve insanların yaşadığı zihinler arası hayat daha belirgin hale gelmektedir.

Tarde'ın tasarlamış olduğu bu ütopik yaşamın, yani zihinler arası bir yaşamın tüm doğal ve sosyal engellerden olabildiğince arınarak belirdiği etkinlik alanının, gerçeklikteki yansımasını 'boş zaman' süreçleri içindeki insanlık durumu temsil etmektedir. Boş zaman okumanın, düşünmenin,

tartışmanın vs. zamanıdır. Bu bağlamda boş zamanların kullanımı ve paylaşılması Tardecı ekonominin zihinler arası yaklaşımı açısından en önemli ve en avantajlı olduğu analiz çerçevesi olarak karşımıza çıkar. Ekonomik analiz çerçevesinin en önemli yanılgılarından biri, Tarde'a göre, boş zamanların, çalışma zamanlarına göre değersiz kabul edilmiş olmasıdır. Bu bakımdan boş zaman kavramının Tarde'ın kuramındaki yeri üzerinde de durulduktan sonra, günümüzün ekonomik sorunları ile Tarde arasındaki ilişki tartışılmaya çalışılacaktır.

I. İnter-Psikoloji Nedir?

Kartezyen felsefenin, Skolastik şüphecilik karşısında varlığı ve insanın varlık hakkındaki bilgisinin gerçek olduğunu nasıl savunduğu bilinmektedir. Descartes, işe Skolastik felsefenin karşısına 'metodik şüphecilik' olarak adlandırılan bir teknikle çıkarak başlar. Burada şüpheci tutum sistematik olarak genişletilir ve insanının nesneler ile kendi varlığı konusundaki tüm felsefi çabasına karşı ileri sürülür. Ancak daha sonra stratejik bir manevra yapılarak şüphe, bizzat şüpheci tutumun kendisine karşı ileri sürülür ve şu soru sorulur: "Peki şüphe ettiğimden de şüphe edebilir miyim?" Descartes bunun imkansız olduğunu, çünkü şüpheci tutumun varlığından şüphe etmenin de başlı başına şüpheciliği çürüteceğini ve şüphecinin, en azından, şüphe ettiğinden emin olması gerektiğini iddia eder. Bu sıçramadan sonra devreye insan düşüncesi girer ve şüphe düşünce ile yapıldığına göre düşüncemiz de vardır sonucuna ulaşılır. Nihayet düşüncemizin varlığı sebebiyle bizim de varolduğumuz ve kendi varlığımızdan şüphe edemeyeceğimiz ileri sürülür: "Düşünüyorum, öyleyse varım"!

İşte G. Tarde'ın müdahale ettiği nokta tam da varlık ve insanın bu olumlanma tarzıdır. Zaten Tarde'ın bu müdahalesi olmasaydı, onun fikirlerinin değerlendirilmesini, felsefeyle tanışan herkesin ilk öğrendiği bu argümanlar üzerine kurmaya kalkışmak son derece sıradan ve sıkıcı bir iş olurdu. Peki Tarde'ın gerçekleştirdiği bu müdahale nedir? Tarde'a göre Descartes'ın temel hatası, 'ben'i mutlak bir yalıtılmışlık içinde algılamasıdır. Onun varlığımızın ve bilgimizin gerçek olup olmadığına ilişkin arayışı bu yalıtılmış özne tarafından kesin bir sonuca bağlanamaz (Tarde, 2000: 20). Tarde'ın bu eleştirisi son derece güçlü bir mantığa dayanır ve bu yüzden de bu konuyu açmakta biraz yarar vardır.[2] Tarde'a göre bir insanın varlığından emin olabilmesi için en azından bir başka insan daha gerekmektedir. İki

[2] Tarde'ın Kartezyen felsefeye ilişkin bu eleştirisi oldukça etkilidir ve bu yüzden Kartezyen felsefenin daha sonraki eleştirisinin standart kalkış noktası bu olmuştur. Bu bağlamda özellikle XX. yüzyıl Fransız düşüncesinde son derece etkili olan Hegelci düşünür A. Kojève'in adını anmak gerekir. Kojève, Kartezyen egonun anti sosyal olduğunu savunmuş ve Hegelci 'efendi-hizmetkar' diyalektiğinin bilinç ve tarihin anlamlandırılması açısından daha doğru olacağını ileri sürmüştü. Bilincin bu kavranış tarzı sosyaldi ve bu yüzden de tarihin gerçek anlamını açığa çıkarmaya elverişli bir kavrayıştı; çünkü burada tarih ve akıl sadece bir varlığın, yani 'ben'in deneyiminden türetilmiyor; aynı zamanda bir başkasının, 'öteki'nin varlığı da kabul ediliyordu.

insan arasındaki bu ilişki, insanın tek başınayken elde edebileceğinden bambaşka sonuçlar doğurmaktadır.

Bir zihnin başka bir zihinle kurduğu ilişki benzersiz bir ilişkidir; insanların diğer nesnelerle kurmuş oldukları ilişkilerden farklı olarak, fizyolojik psikolojinin ilkelerine göre açıklanması imkansız olan bir dizi zihinsel durumun meydana gelmesini sağlar. Bu durum ise, özne tarafından algılanan nesnenin bizzat kendisinin de bir özne olmasından kaynaklanır. Bu yüzden, algılanan pasif nesnelerin varlığı karşısında şüphe duyan insanın bir başka öznenin varlığından şüphe duyması imkansızdır. Karşımızdaki varlık sadece algılanmamakta, aynı ölçüde algılamaktadır; yaşanan deneyim, isteyen bir varlığın arzulanması, inanan bir varlığa inanılmasıyla ilgili simetrik bir deneyimdir. Dolayısıyla insan, karşıdakinin varlığını kendi varlığını inkar etmeden inkar edemez. Şüpheciliği ortadan kaldırabilmek için en az iki zihin, iki ruh ya da iki beyin gerekir (Tarde, 2000: 19-20).

Descartes, bu sorunu tek bir kişinin beyni içinde çözümlemeye çalışmıştı ve bu yüzden şüpheci tutumun hareket noktasındaki bir tutarsızlığa işaret etmek durumunda kalmıştı: "Şüphe ettiğinden şüphe edemezsin". Oysa Tarde, daha farklı düşünmektedir ve iki olumsuzun bir olumlu sonuç doğurmasının zorunlu olmadığının bilincindedir. Bu yüzden o, farklı bir insanın da gerekli olduğunu savunur ve Kartezyen anksiyetenin çözümünün inter-psikolojik bir tutum benimsemekle, yani psikolojiler arası bir ilişki ile olanaklı olduğunu ileri sürer. Diğer yandan, inter-psikolojik yaklaşım sadece varlığın gerçek olduğundan duyulan şüpheyi gidermekle kalmıyordu; çözüm bulmuş olduğu ikinci bir sorun da mevcuttu. Bu yöntem aracılığıyla bir diğer varlığın içine bakmak da olanaklı hale gelmişti. İnsan diğer nesnelerle olan ilişkilerinde, onları sadece dışarıdan kavrayabilmektedir; oysa diğer insanlarla kurulan ilişkide 'nesne'nin içini de kavrayabilmek olanaklıdır. Böyle bir kavrayış olanağı, insanların birbirlerine yansıttıkları davranış ve tutumlarının kendi iç dünyalarının sonucu olmasından ileri gelir. Bu davranış ve tutumların ortaya çıkmasını sağlayan içsel süreçler ise iki temel etmene indirgenebilir: *Arzu* ve *inanç*.

Tarde (1969: 198) arzu ya da inanç kavramları hakkında net ve tüketici bir tanım verme konusunda çok istekli değildir ve böyle bir tanım vermenin güçlüğünü kabul etmektedir. Ancak tanım verememenin, yine de tüm insanlarda arzu ve inanç olarak adlandırılan eğilimlerin varlığını ortadan kaldırmadığını düşünmektedir. Bu bakımdan ele alınca arzu, insanlarda varolan öznel eğilimlerin ya da zihinsel iştahın gücünü, inanç ise insanlardaki entelektüel kavrayış ya da zihinsel bağlılık ve kısıtlılığın gücünü anlatmaktadır (Tarde, 2000: 21). Bu bakımdan arzu ve inanç ölçülebilir ve etkilenebilir eğilimlerin büyüklüğüyle ilgili kavramlardır. İnsanlar arası ilişkilerde, birinden diğerine geçen şeyler de bu eğilimlerden başka bir şey değildir.

İnsanların birbirleriyle girdikleri etkileşim, Tarde'ın insan davranışlarına ve sosyal hayata içkin olduğuna inandığı üç temel yasayı keşfetmesini sağlar:

taklit, *zıtlık* ve *yenilik*. Aslında bu yasalar, kendini doğa alanında gösteren ve doğal hayatı anlamak amacıyla geliştirilmiş bilimlerin açıklamaya çalıştığı, *tekrar*, *zıtlık* ve *uyum* yasalarının sosyal hayattaki izdüşümlerinden başka bir şey değildi. Tarde'a göre, zıtlık bu yasalar içinde ikincil öneme sahipti ve doğaya ve topluma hakim olan ilkelerden asıl önemli olanları, taklit ve yenilikti. Bu bakımdan öncelikle taklit yasasının ne olduğunun açıklanması gerekmektedir. Taklit en genel anlamıyla bir insandan diğerine akan arzu ve inançların diğeri tarafından benimsenmesi anlamına gelmektedir. Bu durumda bir toplumda birbirine benzer tutum ve davranışlar sergileyen grupların ortaya çıkmasını sağlayan en temel sosyal eylem taklittir. Taklit, bir sorunun çözümü hakkında bir fikre sahip olan birinin yanıtının benimsenmesi aracılığıyla ortaya çıkar. Bu bakımdan taklit süreci, tarafların bu süreç içindeki pozisyonlarına göre oluşmuş iki farklı eylem tarzının birleşmesiyle oluşur. Taklit edilen, *telkin*de bulunmakta, taklit eden ise doğrudan bu *taklit* eylemini gerçekleştirmektedir (Tarde, 2000: 23).

Taklit sürecinde telkin boyutunun ortaya çıkması, taklidin kopya edilebilecek bir model ön varsayımına dayandığını göstermektedir. Yenilik kavramı da burada anlam kazanmaktadır. Bir toplumun karşı karşıya kaldığı bir soruya yanıtı olan insanlar, diğer insanların izleyebileceği bir model oluştururlar. Bu model oluşturma süreci *icat etme* eylemi olarak anladığımız şeyi karakterize etmektedir. Ancak icat etmek, yoktan var etmek anlamına gelmemektedir. Mucit, daha önceki dönemlerde ortaya çıkmış olan belli fikirleri, insanların karşı karşıya kaldığı çağdaş sorunları çözebilmek amacıyla biraraya getiren ve bunlar arasında farklı bir uyum sağlayan bir kişidir. Kısacası icat, yoktan var etmekten çok, var olanlar arasında, şimdiki zamanın arzu ve inançlarına uygun bir denge sağlama eyleminden başka bir şey değildir. Bir başka açıdan bakınca, taklit edilmesi kaçınılmaz olan her eylem icat olarak adlandırılabilir (Tarde, 2000: 76-8).

Bir icadın diğer insanlar tarafından benimsenmesi sürecini, Tarde *yayılma* olarak adlandırmaktadır. Taklit işlemi aracılığıyla gerçekleşen yayılma süreci Tarde tarafından bazı yasalara bağlanmaya çalışılır. Tarde, yayılma işleminin sınırların belirleyen faktörleri mantıksal olanlar ve mantıksal olmayanlar olarak ikiye ayırır. Bir icat, kendisine rakip olan icatlardan daha doğru ya da yararlı bulunduğu için taklit ediliyorsa sırf mantıksal nedenlerle taklit ediliyordur. Bu süreç icatların birbirlerini mantıksal olarak tamamlamalarına -örneğin motor-araba ilişkisine- ya da birbirlerini ikame etmelerine -örneğin gaz lambası-elektrik ampulü ilişkisine- bağlı olarak şekillenir (Tarde, 1969: 177-84). Ancak taklitlerin yayılmasına hakim olan ve tam olarak mantıksal nedenlere bağlanamayacak bazı başka yasalar da bulunmaktadır. Bu yasalar şu başlıklar altında toplanabilir:

1. *Taklit içeriden dışarıya doğru yayılır*. Bir taklit modelini oluşturan amaçlar ve fikirler modelin iç yanını, araçlar ve ifade biçimleri ise modelin dış yanını temsil ederler. Bu bakımdan bir icadı ortaya çıkaran nedenler, o nedenlere ulaşmak için kullanılan araçlardan daha önce taklit edilir (Tarde, 1969: 186).

2. *Taklit yukarıdan aşağıya yayılır.* Her toplumda taklidin akış yönü daha üstün ve güçlü pozisyondakilerden, daha aşağı pozisyondakilere doğrudur. Bu akış yönü zorunlu olarak, asil olmayanların asilleri, yoksulların zenginleri, küçük yaştakilerin büyükleri, köylerin kentleri, gelişmemiş ülkelerin gelişmişleri taklit ettiği hiyerarşik bir yapı oluşturur (Tarde, 1969: 187).

3. *Taklit geleneğe ya da modaya uygun olarak yayılır.* İlkel ya da geleneksel toplumlardaki insanlar karşılaştıkları sorunların çözümünde, atalarının uygulumakta olduğu çözümler arasında bir uyuma yönelirken, uygar ya da modern toplumlarda her zaman 'yeni' olanın, yani yabancı yenilikçilerin çözümleri kendi eski kuşaklarının çözümlerine üstün kabul edilmektedir (Tarde, 2000: 33).

4. *Taklit geometrik bir hızla yayılır.* Taklidin yayılma süratinin geometrik olması, homojen bir grup içerisinde bir icadı taklit eden insan sayısının üslü (*exponential*) olarak artacağı anlamına gelmektedir. Bu durumda bir icadı taklit eden her insanın, en azından iki kişiye daha bu icadı telkin ettiği varsayılmakta ve her taklit düzeyi bu yüzden üslü bir şekilde katlanarak artmaktadır (Tarde, 2000: 33).[3]

İnsanların birbirileriyle zıt pozisyonlara gelmeleri ve karşıtlıkların oluşma süreci, icatların ortaya çıkma ve taklit yoluyla yayılma süreçleri içerisinde alınan pozisyonlara bağlı olarak gelişir. Ancak zıtlıklar ve çatışma her zaman için geçicidir ve mutlaka çözülürler. Zıtlıkların, icat ve taklide göre ikincil olma niteliği de buradan ileri gelir. Ortaya çıkan çatışmacı pozisyonlar, Tarde'a göre, tarihsel bir sıra içerisinde üç aşamadan geçmiştir: *savaş*, *rekabet* ve *diyalog*. Bu tarihsel sıra, her bir çatışma biçiminin yoğunluğu ve sıklığı ile ilgili bir evrim şeması sunmaktadır. Örneğin savaşlar, başlangıçta oldukça sık ve yaygın olarak gerçekleşiyorken, rekabet ve diyalog daha az gözlemlenmekteydi. Oysa çatışma biçimlerinin tarihsel evrimi, sıklık ve yoğunluk bakımından savaş ve rekabete göre diyalogun baskın çıktığı bir doğrultuda ilerlemektedir. Tarde, bu gelişmenin diğer zıtlık biçimlerini, özellikle de savaşları ortadan kaldırmasını temenni etmekte ve gelişmenin de bu yönde olduğunu işaret etmektedir (Tarde, 2000: 63).

Genel olarak söylenecek olursa, Tarde tarafından kurulan inter-psikolojik yaklaşım, özü ve devindirici ilkesi *arzu* ve *inanç* olan bir beyinler arası etkileşim sürecini *taklit, zıtlık* ve *yenilik* ilkeleri doğrultusunda açıklamaya çalışan bir analiz yöntemi olarak özetlenebilir. İşte Tarde'ın ekonomi

---

[3] Bir icadın taklit eden insan sayısı geometrik olarak artıyorsa, bu durumda taklit eden insan sayısını (p) olarak kabul edersek, $(p = \sum_{i=0}^{n} 2^i)$ olacak ve taklit kümesinin büyüklüğü telkin-taklit basamakların sayısını temsil eden (n) sayısına bağlı olacaktır. Burada grubun sadece *arzu* ve *inanç* bakımından homojen olması yetmez, aynı zamanda, zihinler arasında bu faktörlerin akışını sağlayan ve sınırlandıran dil, siyasi ve coğrafi faktörlerin, vb. de buna katkı yapması gerekir. Bu bakımdan Tarde'ın taklit ile ilgili temel varsayımı, homojen bir grup içinde taklidin hiçbir engel ya da psikolojik bir direnç ile karşılaşmadığı şeklindedir.

kuramına uygulamaya çalıştığı psikolojiler arası analiz tekniğinin özünü bu çerçeve oluşturmaktadır.

II. Ekonomide Ekonomiden de Öte...

Ekonomi, çağdaş ve klişe tanımıyla ele alınacak olursa, "kıt kaynaklar karşılığında, sınırsız insan ihtiyaçlarını idare etmenin" bilimidir. Aslında tanımı biraz daha geniş olarak ele alacak olursak, ekonominin üretim (kaynakların idaresi) ile tüketim (ihtiyaçların idaresi) faaliyetleri arasındaki ilişkileri açıklamaya çalışan bir bilim ya da denge kuramı olduğunu söyleyebiliriz. Bu açıdan bakınca ekonomi, insan faaliyetlerinin önemli bir kısmını, özellikle geçimlik faaliyetlerin doğasını açıklamak iddiasındadır. Geçimlik faaliyetler ise genel olarak, *üretim*, *dolaşım*, *bölüşüm* ve *tüketim* olmak üzere dört ayrı faaliyet alanına ayrılarak ele alınabilir.

Gabriel Tarde, iktisadi düşüncenin bu çabasını yoğunlaştırdığı bu dört temel etkinlik alanına bakar öncelikle. Bu alanları ele aldığında, hiçbirinin ekonomi tarafından sadece kendine özgü, diğer bilimsel yaklaşımların açıklama gücünün ötesine geçen bir çözümleme tekniğiyle ele alınmadığını ve üstelik de yanlış ele alındığını saptayarak işe başlar. Örneğin Tarde'a göre dolaşım faaliyeti kendi içinde hiçbir şey ifade etmemektedir; çünkü dolaşım, eğer mal ve hizmetlerin mübadele edilmesi anlamına geliyorsa, işbölümünün sonucudur ve bu durumda dolaşımın kendi başına hiçbir şeyi açıklaması mümkün değildir. Diğer yandan tüketimin bir kısmı, örneğin çalışan çoğunluğun tüketim eğilimleri, üretim faaliyetinin tamamlayıcı bir parçasıdır ve bunlar da üretim faaliyetlerine bağlanabilirler; bir kısmı ise zenginliklerin üretken olmayan bir şekilde tüketilmesidir ki bu da politik iktisattan çok, psikolojinin kapsamına girer. Üçüncü olarak bölüşüm ilişkileri ile üretilen mal ve hizmetlerin insanlar arasında paylaştırılması kast ediliyorsa bu konu da aslında, zenginliklerin üretilmesinden ayrılamaz ve zenginliklerin üretilmesiyle birlikte ele alınmalıdır. Son olarak zenginliklerin üretilmesine gelince, bu konuyu mevcut ekonomik anlayış, Tarde'a göre bütünüyle yanlış anlamıştır. Çünkü üretim derken kastettikleri şey aslında, daha önce başkalarının yarattığı zenginliklerin 'yeniden üretilmesi'nden başka bir şey değildir (Tarde, 2002a: Böl-III/Kıs-1).

Tarde'ın bakış açısından sorun genişletilecek olursa, aslında ekonominin kendi ilgi alanı olarak ileri sürdüğü faaliyet alanlarının başka yaklaşım ve kuramların açıklamak istediği alanlarla kesiştiği gözlemlenmektedir. Örneğin üretim ile ilgili yaklaşımlar tamamıyla devlet faaliyetinin etkinlik alanın sınırlarını saptamakla ilgilidir. Ekonomi politiğin iddiasına göre, bir devletin ya da ulusun zenginleşebilmek için yapması gereken şey, devletin üretim süreçlerine karışmasının önüne geçmektir. Bu açıdan bakınca ekonomi, siyaset biliminin alanı içindedir. Bölüşüm sorunları ise, mülkiyet hakları ve çalışma ilişkileriyle ilgili olduğu oranda hukuki bir çerçeve içinde de şekillendirilebilirdi. Son olarak tüketim sorunu, aslında haz ve acıların,

fayda ve zararların tartışıldığı bir ahlaki çerçeve içinde de anlam kazanabilirdi. Ancak tüm bu kesişmeler veya 'sınır ihlalleri'ne rağmen, ekonomi politik nasıl oluyor da kendine özgü, başkalarının ilgi alanlarına indirgenemeyecek bir sorunsal kümesiyle uğraştığını iddia edebilmektedir? Kısacası, hayata ve topluma ekonomik bir bakış açısı nasıl olanaklı olacaktır? Tarde'ın ekonomik psikoloji kavramıyla mevcut ekonomik açıklama biçimlerinin yetersizliklerini ve farklı bir ekonomik bakışın gereklerini açıklarken yanıtlamaya çalıştığı temel soru budur.

Aslında ekonomistler, bir bütün olan insan faaliyetinin sadece ölçülebilir ve niceliksel olan kısmıyla ilgilenmekte, niteliksel olduğu için ölçülemez olduğu düşünülen diğer kısımlarıyla ilgilenmemektedirler. Ekonomi politiği temel bir bilim ya da düşünce olarak diğer bilimlerden ayıran en önemli nokta budur. Nitekim ekonomistlerin 'değer' sorunundan kalkış yapmaları da bunun en somut kanıtını oluşturur. Böyle bir yaklaşım özünde yanlış olmamakla birlikte, Tarde'a göre fazlasıyla eksiktir ve bu yüzden de değiştirilmesi gerekecektir. Aslında ekonomistler, insan faaliyetinin, bütününden koparılamayacak bir yanını, en geniş anlamıyla üretim ve tüketim faaliyetini 'değer' kavramı çerçevesinde homojen bir ölçüte indirgemişlerdir. Bu bakımdan, değer kavramına içkin olan, ekonomiden daha derin bir sosyal düzey bulunmaktadır ve inter-psikolojik yaklaşımın öncelikli amacı bu boyutu açığa çıkarmaktır. Bu yüzden ekonomik psikolojinin ilk görevi, 'değer' kavramının nasıl sosyal hayatın bütünüyle ilgili olduğunu göstermek ve sonra da 'ekonomik sorunlar'ın, *taklit*, *karşıtlık* ve *yenilik* eğilimleriyle nasıl ilişkili olduğunu gösterip politik iktisadın sağladığından daha doğru bir çözümlerini vermek olacaktır.

İktisadi düşüncede bugüne kadar 'değer' sorununu açıklayan iki temel yaklaşım geliştirilmiştir: *emek-değer kuramı* ve *fayda-değer kuramı*. Bu yaklaşımlardan ikisi de bir malın değerli olabilmesi için öncelikle faydalı olması, bir başka deyişle malın bir kullanım değeri olması gerektiğini kabul ederler. Ancak anlaşmazlık, 'değişim değeri'nin ne ile belirlendiği noktasında ortaya çıkar. İlk yaklaşım, değişim değeri, faydalı olan bir malın değişim değerinin onun üretimi için toplumsal olarak gerekli olan emek zamanınca belirlendiğini vurgularken, ikinci yaklaşım ise bir malın değişim değerinin o maldan tüketilen son birim malın sağladığı faydaya bağlı olarak oluştuğunu ileri sürer. Fayda ve değer arasındaki ilişki sorunu iktisadi düşünce tarihindeki en temel tartışma konularından birini teşkil eder. Bu sorun A. Smith'in kitabında şu şekilde kendini ortaya koyar:

> En büyük kullanım değeri olan nesnelerin piyasa değeri genellikle ya çok küçüktür ya da yoktur; bunun tersine, çok büyük piyasa değeri olan nesnelerin de kullanım değerleri çoğu kez çok küçüktür ya da yoktur. Hiçbir şey sudan daha yararlı değildir; ancak su hemen hiçbir şeyi satın alamaz; ya da su karşılığında hemen hiçbir şey elde edilemez. Oysa bir elmasın pek az kullanım değeri vardır; ancak elmas çoğunlukla diğer malların çok büyük miktarlarıyla mübadele edilebilir (Smith, 1997: 36).

'Su-elmas paradoksu' ya da kısaca 'değer paradoksu' olarak da bilinen bu ikilemin standart iktisat teorisinde iki farklı çözümü olanaklıdır. Soruna emek açısından bakacak olursak, "su yararlı olduğu halde ya çok az emek sarf ederek ya da hiç emek sarf etmeyerek elde edildiği için çok ucuz olmakta, elmas ise, hayat için yararı çok az olduğu halde, zor bulunan bir şey olduğundan elde edilmesi için çok fazla emek gerektirmektedir; elması değerli ve suyu değersiz kılan şey budur" denecektir. Fayda açısından bakacak olursak, su çok bol bulunduğu için sudan tüketilen son birimin faydasının, kıt olan elmastan tüketilen son birime göre çok daha düşük olduğunu ve bu paradoksun çözümünün bu şekilde olanaklı olduğunu kabul etmemiz istenecektir.

Aslında her iki yaklaşımın da birbirlerini simetrik açıdan doğruladıkları iddia edilebilir. Nitekim kıt olan ve zor bulunan şeylerin, üretiminin de çok fazla emek gerektirdiği düşünülecek olursa, bu iki açıklama tarzının indirgenebileceği ortak bir düzey bulunabilecektir. Ne var ki soruna Tarde'ın ekonomik psikolojisi açısından bakılacak olursa çok daha farklı ve karmaşık bir analiz gerçekleştirmemiz gerekecektir. Öncelikle Tarde, bizi homojen olmayan ve çok farklı değer kavramlarıyla karşı karşıya bıraktığı için, bir diğerini tersten ifade eden değer kuramlarından daha zengin bir kavrayışa sahip olmamızı sağlar. Ona göre, bir 'fayda-değeri' olabileceği gibi, bir 'güzellik-değeri' veya bir 'doğruluk-değeri' de olabilir. 'Değer paradoksu'na bu üç farklı değer yaklaşımı açısından bakılacak olursa, aslında elmas ve su arasında, güzellik ve doğruluk değerleri açısından da bir karşılaştırma yapmak gerekecektir. Bu açıdan bakınca, kanımca su-elmas paradoksu için daha zengin bir çözüm çerçevesi oluşturulmuş olur. Örneğin, yaşam için çok gerekli olan şeylerin çoğunun sıradan ve estetikten uzak, yani 'kaba' ve 'düşük' mallar olduğu gerçeğini ya da bir elmasta neden 'hakikilik' problemi ortaya çıkıyorken suda böyle bir problemin olmadığını da hesaba katmak gerekecektir.

Tarde, bu üçlü değer kavrayışını çok özel bir meta olan kitaplara uygular. "Bir kitap nasıl üretilir?" diye sorarak başlar, tıpkı A. Smith'in "toplu iğne üretiminin nasıl yapıldığına bakalım" ifadesinde olduğu gibi. Smith, bu örneği seçmekle, çok küçük bir mal üretiminin bile ne kadar fazla parçalara ayrılabileceğini ve işbölümüne gitmenin üretimde verimliliği nasıl arttırdığını göstermek istemişti (Smith, 1997: 19-20). Ancak Tarde, Smith'ten bambaşka amaçlar gütmektedir. Bir kere bir kitap, kural olarak tek bir kişinin ürünüdür ve üretim sürecinin insanlar arasında küçük parçalara bölünmesi gerekmez. Buna karşın mülkiyeti kolektiftir. Sonra bir kitabın değerinin ne olduğu sorusu, ederinin ne olduğu sorusundan oldukça farklıdır. Her kitabın bilimsel ve mantıksal ölçütlere uygun olmak gibi bir doğruluk değeri olduğunu ya da hitabetin güçlü olmasıyla ilgili bir estetik değerinin olduğunu düşünmemiz bile, değer sorusunun kitaplar söz konusu olunca fayda sorununa indirgenemeyeceğini göstermektedir. Sonra bir kitaptaki fikirlerin değiş-tokuşu ile ekonomik mübadele süreçleri arasında son derece zayıf bir ilişki bulunmaktadır. Fikirlerinin değiş-tokuşunda,

kimsenin elinden mal mübadelesinde olduğu gibi bir şey çıkmaz (Tarde, 2002a: Böl-II/Kıs-4).

Kitap örneği, aslında, ekonomik değer kavramının yetersizliği ve değer kavramının nasıl genelleştirilebileceğini gösteren özgül bir örnektir. Tarde, buradaki değer kavramına benzeyen, diğer alanlara özgü birçok farklı değer kavramları olabileceğini belirtir ve *otorite-değer*, *şöhret-değer* vb. gibi kavramlardan söz eder. Amacı, değer kavramı ile bir şey açıklanamayacağını göstermek ya da ekonomik analizin değere ilişkin veçhesini gözden düşürmek değildir; o, tam da bunun aksini yapmaya çalışmakta, uygun deyişiyle, *'değer'* kavramının değerini artırmaya çalışmaktadır. *Bir varlığın değeri, o varlığa ilişkin arzu ve inançların büyüklüğüne bağlıdır*. Bu yüzden Tarde, inter-psikolojinin sorun olarak belirlediği her bilgi alanına uygulanabilir olduğunu kabul etmektedir. Böylelikle ekonomi bilimi, değer kavramının tek ve meşru sahibi olmaktan çıkmakta ve genel bir değer analizinin özel ve kısıtlı bir varyantı haline gelmektedir.

Değer, arzu ve inançların gücüne bağlı olarak oluşuyorsa, insani öznelliklerin bütünü burada içerilmiş demektir. Sadece değer kavramının evrimi düşünüldüğünde bile, değer kavramına arzu ve inanç tipi öznelliklerin sokulmasının önemi ortaya çıkarılabilir. Politik iktisadın doğuşuna kadar, değişim ilişkilerinde ortaya çıkan eşdeğerlik sorunu, birbiriyle değiş-tokuş edilen nesnelerin doğasına içkin bir şey olarak kabul edilmiştir. Politik iktisadın doğuşu, bu bakımdan bir devrim niteliği taşımaktadır; çünkü ekonomistler değerin şeylerin doğasında değil, şeylerle insanlar arasındaki ilişkiden türediğini ileri sürdüler. Nesnelerin değeri ile insan faaliyeti arasındaki bağlantıyı kuran şey ise emekti. Ancak ne var ki emek, burada temel bir insan faaliyeti olarak var olmaktan çok, 'değerin ölçüsü' olarak zamanla ifade edilen bir soyutlamaydı ve amacı insan faaliyetinin nesnel boyutlarını ölçmekti. Gerçi şeylerle kurulan ilişkide insani bir faaliyet olarak emeğin 'hesaba katılması', değerinin öznel yanının görülebilmesi için önemli bir adım olmuştur; ancak bu gelişme Tarde için yeterli sayılmaz. Tarde belli bir ölçüde, A. Smith ve K. Marx'ın (özellikle Marx'ın manifaktürden makine ile üretime geçişle ilgili analizlerinden büyük bir beğeniyle söz eder) ekonominin öznel ya da psikolojik boyutunu dikkate aldığını görüyor ve bunu takdir ediyordu; ancak yine de eksik olan bir nokta vardı. Bu nokta, arzuların ve inançların ya da irade ve yargıların zihinler arasında nasıl aktığının anlaşılamamasıydı. Bugün oldukça etkili olan marjinalist ekol ise, Tarde'ın eserlerini verdiği dönemde henüz oluşum halindeydi. Ancak neo-klasik ekonominin veri haliyle gerçekleştirdiği analiz, öznellikleri tamamıyla dışarıda bırakmak üzerine kurulmaktadır. Burada her ne kadar 'sınırsız ihtiyaçların yönetimi'nden söz ediliyorsa da ihtiyaçların nasıl oluştuğuna ilişkin bir yaklaşım yoktur.

Tarde bütün bu farklı yaklaşım çerçevelerini eleştirir ve insani etkinliğin başka alanlarının da nasıl değer yasasına ve dolayısıyla ölçüm kurallarına tabi olacağını göstermeye çalışır. Bu bakımdan verdiği çok ilginç bir örnek kişisel şöhret sorunudur. Tarde, bir *ün-metre* yapılabileceğini düşünür

(Tarde, 2002a: Böl-II/Kıs-2). Bu ün-metre gereksinimi, toplumsal etkileşimin iki büyük gücünün, yani *şöhret* ve *hayranlığın* ölçülmesi ihtiyacından ileri gelmektedir. Bir kişinin şöhretinin, onun adını ve yaptıklarını bilen insan sayısına göre hesaplanabileceğine inanan Tarde, hayranlığın ölçülebilmesi için ise sadece kişi sayısının ölçülmesinin yeterli olmayacağını ve bu kişilerin 'toplumsal saygınlığı'nın da ölçülmesi gerektiğini belirtir.

Böylelikle, ekonominin dışındaki sosyal niceliklerin de bir bakıma ölçülebilir olduğunu ve değer yasasına tabi olduğunu gösteren Tarde, ekonominin temel ilgisinin aslında taklit, karşıtlık ve yenilik sorunlarına odaklanması gerektiğini vurgular. Ekonomistlerin üretim dedikleri şey aslında yeniden üretimdir ve inter-psikolojik yaklaşımda 'taklit' olarak adlandırılan sürecin özel bir görünümünden başka bir şey değildir. Tüketim ise, üretim ile bağlantılı olan kısmı bakımından 'ekonomik tekrar' ya da 'taklit' yasalarına tabi; üretken olmayan lüks tüketim kısmıyla da 'ekonomik adaptasyon' ya da yeniliklerin üretilmesiyle ilgilidir. Dolaşım, ise tamamıyla rekabet ve işbirliğinin geçerli olduğu 'ekonomik karşıtlık' ilkeleriyle anlaşılabilecektir. Bölüşüm ise temelde, mal ve hizmetlerin yayılmasından başka bir şey değildir ve bu yüzden de 'ekonomik yayılma' olarak algılanmalı ve yayılmanın genel kurallarına tabi olarak analiz edilmelidir.

III. İcat ve Çalışma, Üretim ve Yeniden Üretim

Ekonomik psikoloji, bu bağlamda, öncelikli olarak 'taklit' ve 'yenilik' süreçlerinin ekonomik yaşamdaki yerinin gösterilmesi amacıyla kullanılmaktadır. Tarde'ın ekonomiyi analiz etme biçiminin daha iyi anlaşılabilmesi açısından en kritik nokta, ekonomide yeniliklerin ortaya çıkması ve bunların yayılmasıyla ilgili süreçleri çözümlemek olacaktır.

Tarde, ekonomik üretim ve yeniden üretim kavramlarını, bunlara farklı anlamlar vererek kullanır. Geleneksel ekonomik anlayışta üretim, esasen belli bir kullanım değeri yaratılmasıyla ilgili bir süreçtir. Örneğin klasik iktisattaki meta kavramı kullanım değeri ve değişim değerinden müteşekkil olduğu için, üretim yapmak belli bir süre içinde emek sarf ederek kullanım değerleri yaratmak anlamına gelecektir. Yeniden üretim ise, esas olarak, üretimin tekrar gerçekleştirilmesi için gerekli olan üretim faktörlerinin, yani emek ve sermayenin üretilmesi sürecini anlatmak üzere kullanılmaktadır. Diğer yandan neo-klasik iktisat ise üretim işlemini, her türlü fayda üretimi olarak görmektedir.

Tarde'ın üretim kavramı bu yaklaşımların üretim kavramından oldukça farklıdır. Tarde'ın üretim faaliyeti açısından önemsediği iki temel özellik vardır. Tarde, öncelikle üretim faaliyetinin nihai ürününün diğer ürünlerden farklı ya da yeni bir şey olup olmadığını önemseyecektir. Sonra ise üretim faaliyetinin gerçekleştirilme biçimini öne çıkaracaktır. Eğer üretim, bir başka kişinin eylemlerinin benzerinin yapılması aracılığıyla yapılıyor ya da

sonunda ortaya daha önce üretilen bir ürünün benzeri çıkıyorsa, bu durumda yapılan şey yeniden üretim, daha doğrusu taklittir. Dolayısıyla üretim, sadece icat yapmakla olanaklıdır ve yaratıcı olmayan hiçbir süreç üretken değildir.

İcatlar ekonomi düşüncesinde Tarde'ın ele aldığından çok daha farklı bir şekilde ele alınmıştır. A. Smith, icatların sadece işbölümünün artması ile daha arttığını belirtmiştir. Buna örnek olması için Smith şu ilginç olayı aktarır:

> İlk ateş tulumbalarında, pistonun iniş çıkışlarına göre kazanla silindir arasındaki bağlantıyı açıp kapamak için sürekli olarak bir erkek çocuk çalıştırılırdı. Bu çocuklardan arkadaşıyla oynamayı seven biri, bu bağlantıyı açan kapakçığa bir ip takıp bu ipi makinenin bir başka yanına bağladığında, kendisinin başında beklemesine gerek kalmadan kapakçığın açılıp kapandığını ve böylece arkadaşlarıyla oynayabilmek için serbest kalabildiğini fark etmişti. İlk bulunuşundan beri bu makinede sağlanan en büyük gelişmelerden biri, böylece kendi emeğinden tasarruf etmek isteyen bir çocuğun katkısı sonucudur (Smith, 1997: 23).

Smith, işbölümünün çalışmayı kolaylaştırması sonucunda, çalışanların iş aletleri üzerindeki hakimiyetinin arttığını ve böylelikle buluş yapmanın, tabiri caizse, 'çocuk oyuncağı' haline geldiğini düşünmektedir. Marx (1993: 690-711), genel olarak icatların ve bilimsel bilginin üretimde oynadığı rolün bilincindedir. Ancak ne Marx ne de Smith icatların ekonomik değer yaratılmasıyla ilgili olduğunu düşünmektedirler.

XX. yüzyılın başında Gabriel Tarde'a benzer bir şekilde, J. Schumpeter (1951), kapitalist ekonomide icatların ekonomik rolüne dikkat çekmek istemiştir. Schumpeter, ekonomik yaşam içindeki aktörlerin önemli bir kısmının faaliyetlerinin *döngüsel* nitelikte ve 'gelenekler'e dayalı olduğunu savunmaktadır. Sadece küçük bir toplumsal grubun etkinlikleri ekonominin döngüsel karakterini kırıp, onun yerine değişmeyi ve ilerlemeyi koyacak olan bir faaliyet tarzına dayanır. Schumpeter, bu grubun üyelerine 'girişimci' adını vermektedir. Girişimci, toplumda mevcut, ancak henüz açığa çıkmamış olan potansiyel ihtiyaçları fark edip, bu 'yeni' ihtiyaçların tatminine uygun bir üretim gerçekleştirir. İcatlar, bu yeniliklerin ekonomiye sokulması bağlamında devreye girer. Schumpeter, bu aşamada icatlar ve yenilikler arasında bir ayrım yapar; çünkü her icat toplumsal yaşama giremez, sadece toplumsal yaşamdaki potansiyel ihtiyaçlara yanıt veren icatlar ekonomik anlamda 'yenilik' olarak adlandırılabilir. Bu yüzden girişimci, zorunlu olarak icat yapan kişiyle örtüşmez ve girişimcilik, esasında, potansiyel ihtiyaçlar ile icatlar arasındaki bağlantıyı kurma becerisinden ileri gelir. Bu yüzden Schumpeterci yenilik kavrayışında asıl önemli olan aktör 'mucit' değil, 'girişimci'dir; çünkü ekonomik yenilik yaratan asıl faktör icat yapma değil, icadı toplumsal ihtiyaçlara bağlama becerisidir.

Schumpeterci yaklaşım Tarde'ın görüşleriyle kıyaslanacak olursa bazı benzerliklerin yanında önemli farklılıklar olduğu da dikkati çekecektir. Tarde'ın üretim faaliyetinin aslında taklit olduğu görüşü, Schumpeter'de kendini 'gelenekçilik' ve 'döngüsellik' bağlamında dışa vurmaktadır. Bu bakımdan Schumpeter'in de 'geleneğe uygun taklit' tarzını kabul ettiği savunulabilir. Ne var ki, yeniliklerin ortaya çıkışı ve toplumsal hayatta kendini kabul ettirme tarzının anlaşılması açısından Tarde ve Schumpeter belirgin bir biçimde farklı düşünür. Gerçi Schumpeter'in yenilik ve icat arasında yapmış olduğu ayrım, Tarde'ın görüşleriyle fazla çelişmez. Tarde da bir icadın sosyal bir değer kazanabilmesi için mutlaka yayılması gerektiğini kabul eder ve bu sınırlar çerçevesinde icadı taklit edilmesi zorunlu olan davranış olarak tanımlar. Ancak icatların yayılma biçimi konusunda ve icatların ekonomi dışı olması konusunda fikirleri farklılaşır. Tarde, icatların yayılma biçiminin 'tarz taklidi' ya da modaya uygun bir şekilde olduğunu düşünür; oysa Schumpeter'de bu konu doyurucu bir şekilde açıklanamamıştır. Schumpeter, yenilik yaratan girişimciyi, topyekün olarak durağan ve yeniliklere karşıt bir toplum tahayyülüyle karşı karşıya getirir. Bu yüzden, Schumpeter'in kurgusunda girişimciyi destekleyen tek güç 'bankacı'dır ve bankacı, yaratılmış olan ekonomik yeniliğin ekonomik sonuçlarının oluşmasına kadar girişimciyi 'kredi' işleviyle destekler. Ancak yeniliklerin ekonomik sonuçlarının nasıl oluştuğu Schumpeter'de pek açık değildir. İkinci nokta, yani icatların kendi başına bir ekonomik değerinin olmadığı düşüncesiyse daha önemli bir ayrım noktasını oluşturur. Tarde'a göre girişimcinin faaliyeti de, mucidin faaliyetine göre ikincildir ve asıl ekonomik dinamik icatlardır.

Tarde, ekonomi kuramındaki tüm diğer yaklaşımlardan farklı olarak, asıl değer yaratıcı faaliyetin icat faaliyeti olduğunu düşünür. Ona göre mucidi diğer ekonomik faktörlerden ayıran şey, onun yeni bir fikir sahibi olması, kısacası insanların arzu ve inançlarını etkileyebilme gücünün olmasıdır. Bu bakımdan mucidin yarattığı değer, basitçe kullanım-değeri ya da değişim-değeri olmanın ötesindedir. O, toplumsal yaşamın değerler tablosunun, en azından kendi icadıyla ilgili olan kısmının, yeniden düzenlenmesini sağlayan zihinler arası bir müdahale gerçekleştirmektedir. Kısacası mucit, arzuların ve inançların genel düzeninde bir farklılık yaratan kişidir.

Yeri gelmişken icat faaliyetini ayırt eden şeyin, kafa ve kol emeğini ya da nitelikli ve niteliksiz işgücünü ayırt eden şeyle aynı olmadığını belirtmekte de yarar vardır. Tarde'a göre, emek süreçlerinin tamamı belirgin bir taklit faaliyetiyle karakterize edilebilirler. Oysa icat yapmakta asıl olan şey taklit edilebilecek bir model üretmek ya da bir fikir yaratmaktır. Bu anlamda mucit, insanların karşı karşıya kaldığı bir soruna *farklı* ve diğer insanların rahatlıkla tekrar edebileceği bir yanıt verebilen kimsedir. Bu bakımdan zihinsel emeği ile geçinen nitelikli işçiden ayrılır.

Tüm bu özelliklerine rağmen mucidin üstün nitelikli biri ya da bir deha olması gerekmez. Örneğin Fransa'daki toplumsal değişmeyi ve uzun süreli toplumsal çalkantıların nedenini anlamak isteyen kişi, Tarde'a göre, Güney

Fransa'da efendisine selam vermeyi kesen ilk köylüyü bulmalıdır (Tarde, 2000: 93). Ancak bir icadın yayılıp sosyal bir önem kazanabilmesi için, üst sınıflar tarafından benimsenmesi şarttır. Fakat sırf bu yüzden mucidin önemi azalmaz. Varolan fikirler arasında yeni bir uyum yaratan kişi mucit olduğuna göre, asıl üretimi de o gerçekleştirmektedir. Bu bakımdan bu üretimin karşılığını alması gereken kişi de o olmalıdır ve hiç kimse bu tarz bir girişimciliğin haksız bir kazanç elde ettiğini ya da sömürü gerçekleştirdiğini söyleyemez.

İcatların bazı türleri birbirinden ayırt edilebilir. Bazı icatlar, daha önce varolmayan arzular yaratırlar ve bu şekilde insan arzularının zenginleşmesini sağlarlar. Örneğin tiyatro metin yazarlığı ya da sinemanın bulunuşu böyle bir şeydir. Bazıları ise zaten varolan arzuların tatmin edilmesini daha kolay ve ucuz hale getirirler. Bu vesileyle arzuların belli bir sosyal uzamda yayılmasını sağlarlar. Her iki durumda da arzular icatların etkisi altında şekillenirler.

Değer üretiminin diğer boyutu da inançlarla ilgilidir. Güvence, borç ilişkileri için temel teşkil ederken, çeşitli iletişim kanallarından akan bilgiler için de doğruluk önemli bir değer ölçütü olarak ortaya çıkar. Bu yüzden güvence, doğruluk vb. gibi değerlerin ölçülmesini kolaylaştıran kimi icatlar, örneğin bonolar, tahviller vb. icatların inançlar üzerinde de etkili olmasına örnek olarak gösterilebilirler. Bu bakımdan Tarde için üretim, sadece mucidin yaratıcı faaliyetinden ibarettir. Diğer insanların üretken faaliyeti, yani işçi ve girişimcinin faaliyeti, aslında mucidin yaratmış olduğu değerin tekrar üretilmesinden başka bir şey değildir ve bu anlamıyla da yeniden üretimdir.

IV. Boş Zaman ve Çalışma Zamanı

Bir mucidin işçiden farklı olduğunu söylemek onun çalışmadığını ya da hiç çabalamadığını söylemek anlamına gelmez.[4] Mucit de belli bir çaba

[4] Bu konuda özellikle W. Reich'ın 'doğal emek demokrasisi' önerisini ve burada çalışma sürecine vermeye çalıştığı yeni anlamı anmak gerekir. Reich, emeğin doğası gereği akılcı olduğuna ve işbirliğine dayandığına inanmaktadır. Bu bakımdan emeğin, siyaset öncesi olma anlamında, 'doğal' bir kategori olarak özgürlükçü olduğunu ve çalışmanın mevcut ideolojik ayrımların çizdiği sınırlar içerisinde kavranamayacağını düşünür. Örneğin ilerici burjuvalar olabileceği gibi, gerici ve faşist işçiler de olabilmektedir ve bu durumlar emek/sermaye ayrımı ekseninde oluşturulan siyasal modeller tarafından kavranamamaktadır. Oysa bu ayrımlar insanların farklı kişilik yapılarında olmaları ve bunun sonucu olarak çalışma konusunda farklı tutumlar sergilemelerinden ileri gelmektedir. Yani çalışkan ve başkalarının sırtından geçinmeyen burjuvalar olabileceği gibi, çalışmayan ve asalak yoksullar da olabilir. Reich, çalışkan ve yararlı olan girişimciler kategorisinde, esas olarak mucitlerin adlarını anar. Örneğin ona göre hiç kimse T. Edison'u, H. Ford'u ya da Wright Kardeşleri sömürücü olmakla itham edemezdi. Bu bakımdan Reich insanları mevcut siyasi yaklaşımların yaptığı sınıflandırmalara göre ölçmek yerine, hayata yapmış oldukları katkı ve bu konudaki tutumlarını belirleyen karakter yapılarına göre ölçmeyi önerir (Reich, 2002: 400-3). Reich'ın mucit-girişimcinin sömürücü sayılamayacağı ve işbölümünden çok işbirliğinin sosyal hayatın temeli olduğu konusundaki vurgusu, dikkat çekici bir şekilde Tarde'ı andırır. Ancak, Tarde ve Reich arasındaki önemli bir ayrım 'çalışma'

göstermektedir; ancak onun faaliyetini işçinin faaliyetinde ayıran önemli farklılıklar bulunmaktadır: Öncelikle çalışma, üretimin kesinliğini gerektirir. Oysa buluş yapan kişinin çabasının nasıl bir sonuç vereceği ilk baştan belli değildir. Diğer yandan çalışma, kendini tekrar eden bir süreç olduğu için sonunda rutin bir eyleme dönüşür ve otomatikleşir. Oysa buluş süreci, içinde taşıdığı belirsizlik yüzünden böyle bir rutinleşme eğilimi göstermez. Son olarak, çalışma rutin karakteri yüzünden sıkıcı ve yorucu bir süreç haline gelirken, buluş süreci beklenmedik birçok gelişmeye tabi olduğu için heyecan vericidir ve adeta bir şenlik biçimine bürünür.

Tarde'ın buluş ve çalışma arasında yaptığı ayrımların en önemli sonucu çalışma zamanı ile boş zaman arasındaki önceden kurulmuş olan mantıksal bağın kopmuş olmasıdır. Bu mantığa göre boş zamanlar, emeğin yeninden üretilmesi için kullanılan zamanlardı. Ancak bu bağ kopunca icat, bir boş zaman faaliyeti haline gelir. Yalnız buradan çalışan insanların hiçbir buluş yapmadığı sonucu çıkarılmamalıdır. Emekçi sınıflardan insanlar da buluş yapabilirler; ancak buluşlarını çalışma zamanı içinde değil, bundan arta kalan boş zaman faaliyetleri içinde gerçekleştirirler. Bu bakımdan değer yaratıcı faaliyetin tamamı, çalışma zamanı içinde değil, boş zamanlar içinde gerçekleşir. Buradan şu sonuca rahatlıkla ulaşılabilir: Çalışma zamanı içinde kullanılan faktörlerin, yani emek-gücünün değeri, bunların tekrar üretilmesi için gerekli malların değerinden önce, boş zaman faaliyetleri içinde geliştirilen icatların değerinden kaçınılmaz bir şekilde etkilenecektir.

Boş zaman faaliyetlerinin ürünü olan icatlar, gerçekleştikleri anda emek-gücünün belli bir andaki değeri üzerinde mutlak bir etki gerçekleştirirler. Bu yüzden, icatların gerçekleştikleri anda, boş zaman ile çalışma zamanı arasındaki bu etkileşim, çalışan insanlar ile boş zaman insanlarını karşı karşıya getirebilir. Yani işçi ile mucit ve onun ürünü arasında bir çatışma, bu bağlamda kaçınılmaz hale gelebilir. Tanımlamaya çalıştığım bu çatışma, Marx tarafından 'emekçiyle makine arasındaki çekişme' olarak adlandırılmıştı. Marx, işçilerin makine kırma eylemlerini, işçilerin bilinç olarak görece geri bir durumda olmalarına bağlıyordu: "İşçilerin makine ile sermayeyi birbirinden ayırt etmeleri ve saldırılarını maddi üretim araçlarına değil, bunların kullanılış tarzına yöneltmeyi öğrenmeleri için hem zamana, hem de deneyime gereksinimleri vardı" (Marx, 1992: 441).

İşçilerin makinelerle bunları kullanan insanlar arasında, yani şeylerle insanlar arasında ayrım yapamayacak kadar düşük bir bilinç seviyesinde olduklarını söylemek oldukça abartılı bir iddia gibi durmaktadır. Bir düşünürün, hangi sosyal sınıftan olurlarsa olsunlar, insanların alet ile aleti tutan el arasındaki ayrımı göremediğini ileri sürebilmesi, konuyu kavrayabilmek açısından çok ciddi epistemolojik engellere sahip olduğunu işaret eden bir belirti olarak kabul edilmelidir. Aslında işçilerin makineleri kırmaya yönelmelerinin nedenleri, Tarde'ın ekonomik psikolojisi

---

kavramının kavranışıdır. Tarde, çalışma kavramını, icat kavramından ayırmaya büyük bir özen gösterir ve bu konuda oldukça ısrarlıdır.

kullanıldığında daha geniş bir çerçevede anlaşılabilir gibi gözükmektedir.

Ekonomik bakımdan tekrar edilmeye başlanan her icat, yeni bir değer sistemi yaratıldığı anlamına da gelmektedir. Bu bağlamda, her icat çözmüş olduğu sorunla ilgili olan daha önceki çözümleri değersizleştirici bir etki de yaratır. Söz konusu durumun emek piyasalarındaki karşılığı ise, eski çalışma tarzlarına angaje olan işçilerin işsiz kalması olmaktadır. Ancak icatlar, yaratmış oldukları değer sistemleri çerçevesinde, ihtiyaçların ve çalışma süreçlerinin eskiye oranla daha karmaşıklaşmasını da beraberinde getirmektedir. Bu süreç ise sonuçta bu yeni üretim tekniğini destekleyecek farklı istihdam olanakları yaratmakta ve boşta kalan emek yeniden istihdam edilmektedir. Bu bakımdan her icat ilk başta değersizleşen emeğin, sonuçta yeniden değerlendiği bir döngü içerisinde hareket eder. Bu çevrimde ortaya çıkan asıl sorun, açıkta kalan emekçilerin o süreç içerisindeki ihtiyaçlarını nasıl karşılayacağıyla ilgilidir. Dolayısıyla sorun işçilerin şeylerle bunların kullanılış tarzı arasında bir ayrım görememesinden değil, *icatların döngüsüyle ihtiyaçların döngüsünü arasındaki uyumsuzluktan* ileri gelmektedir. Bu bakımdan işçilerin makineleri tahrip etmesini, henüz aydınlanmamış işçilerin yürüttüğü naif ve sonuçsuz yıkıcılık eylemleri olarak görmek yerine, icatların yayılma hızını azaltan ve intibak sürecini kolaylaştıran meşru bir savunma stratejisi olarak Tardecı ekonomik psikoloji açısından rahatlıkla önerilebilir bir çözüm gibi durmaktadır.

Diğer yandan, işçilerin makinelere verdikleri tepki, icatların toplumda yaratmış oldukları değişikliğe verilen genel tepkinin özel bir biçiminden ibarettir; yani değerler sistemindeki değişiklik ile bu değişikliğe toplumun gösterdiği tepkinin mantığıyla aynıdır ve bu bakımdan işçi ile makine arasındaki çekişme olarak değil de mucit ile çevresi arasındaki çekişme, daha doğrusu bu çekişmenin endüstriyel hayattaki özel bir tezahürü olarak adlandırılması daha doğru olacaktır.

Yaygınlık kazanmış daha önceki icatlarla çatışan her yeni icat, değerler sisteminde yaratmış olduğu değişiklik oranında bir dirençle karşılaşır. Teknolojinin tarihsel gelişim süreci bizzat bunun ispatını vermektedir. Marx"n *Kapital*'de anlattığı, makinelerin yakılması, hatta mucitlerin boğulmasıyla ilgili kimi korkunç olaylar yaygın olarak bilinmektedir.

Mucit ile çevresi arasında çekişmenin ilginç bir tezahürü İtalya'da söz konusu olmuştur. İtalya'da kurulan *Secreti* tarikatı bu bakımdan çok anlamlı bir örnek teşkil etmektedir. Tarikatın kurucusu olan kişi Giambatista della Porta (1538-1615) adında biriydi. Aynı zamanda *camera obscura*'nın mucidi olarak da bilinen Porta, doğduğu şehirde *Secreti* adında bir dernek kurmuştu. Adından anlaşıldığı kadarıyla dernek faaliyetlerini gizli yürütmekteydi. Tarikata sadece bir buluş yapmış olanlar girebilirlerdi, çünkü tarikat buluş yapmak amacıyla kurulmuş bir doğa bilimleri örgütüydü. Ancak Porta'nın sihirbaz olduğu yolundaki söylentilerin yayılma hızı, icatlarının toplumun değerler sistemini değiştirme hızından daha yüksek olduğu için bu örgüt Papa III. Paul'un dikkatini çekti ve yapılan yargılamada Porta hapse

atıldı. Sadece bir daha yasak sanatlarla ilgili faaliyet yürütmeyeceğine söz vermesiyle hapisten kurtulabildi (Kiaulehn, 1971: 146). Arkwright'ın çıkrığı bulmasıyla ilgili öykü de en az bunun kadar ilginçtir. Halkın tepkisini tahmin eden Arkwright, çalışmalarını gizlice sürdürmekteydi. Ancak sonuca oldukça yaklaşmışken, üretmiş olduğu makine, Arkwright zengin olunca terk edileceği korkusu yaşayan karısı tarafından kırılmış ve Arkwright yine karısı tarafından ihbar edilmişti. Bu olaydan yakasını sıyırabilmek için Arkwright'ın bulunduğu şehri terk etmesi gerekmişti (Kiaulehn, 1971: 26-7).

Son derece ilginç olan bu iki öyküde de görüldüğü üzere, mucit şu ya da bu nedenle çevresiyle sürekli bir çekişme halinde olmuştur. Çekişmenin kaynağında ise, mevcut değerler sisteminin arzu ve inançlar arasında kurmuş olduğu dengenin rakip olan bir başka sistem tarafından tehdit edilmesi yatmaktadır. Ancak uzun vadede, yani icatların döngüsünün ihtiyaçların döngüsüne uyum sağladığı noktada, mucitlerin yaratmış olduğu yeni değerlerin yayılması önündeki dirençler ortadan kalkmaktadır. Bu açıdan bakınca, sosyal gelişme, özel olarak da ekonomik gelişme icatların tarihsel gelişmesiyle özdeştir. Bu bakımdan icat yapmanın özel imkanı olan boş zamanların kullanımının düzenlenmesi, önemli bir ekonomik sorun olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bir toplumda mevcut olan toplam boş zaman miktarı ne olmalıdır ve insanlar arasında nasıl paylaştırılmalıdır? Tarde'a göre her toplumda, kullanılabilir olan çalışma zamanı, o toplumda hayatın sürdürülmesi için gerekli olan mal ve hizmet miktarın üretilmesi için gereken çalışma zamanından fazla olur. Diğer yandan icatların artmasıyla birlikte, giderek bir miktar çalışma zamanı daha gereksiz hale gelecektir. Bu iki gelişme sonucunda ortaya çıkan 'artık zaman' nasıl paylaşılacaktır? Tarde'a göre ekonominin çözüm bulması gereken, en az çalışma zamanının kullanımı kadar önemli olan bir başka problem de budur.

Tarde, Avrupa toplumlarının tarihinin, boş zaman faaliyetinin ekonomik düzenlenmesi konusunda iki farklı çözüm olanağı gösterdiğini kaydetmektedir. Bunlardan ilki 'aristokratik çözüm'dür. Bu çözüm, boş zamanların bütünüyle belli bir sınıfın kullanımına ayrılması ve bu kullanım hakkının miras yoluyla bu sınıfın çocuklarına aktarılmasını gerektiriyordu. Diğer bir çözüm ise 'demokratik çözüm'dür. Sorunun demokratik açıdan halledilmesi ise, boş zaman miktarının insanlar arasında eşit bir şekilde paylaştırılmasını gerektirmektedir. Tarde, demokratik çözüme daha yakın olmakla birlikte, bazı insanların diğerlerine göre daha fazla boş zamanı olması gerektiği konusunda ısrar eder. Tarde bu durumun, toplumdaki bilimsel ve sanatsal yaratıcılık kapasitesinin gelişebilmesi için kaçınılmaz olduğunu düşünmektedir.

Sonuç Yerine

Tarde'ın ekonomi anlayışı, onun genel bilim anlayışının bir uzantısıdır. Ona göre tek bir sosyal bilim vardır; o da sosyolojidir. Ancak Tarde, sosyolojinin sadece inter-psikolojik bir çerçeve içinde gerçek bir bilim olabileceğini düşünür. Bu açıdan bakınca ekonomi, kendine özgü sorunları olan ayrı bir bilim dalı değil, genel bir sosyal bilimin özel bir uygulama alanı olmalıdır. Bu yüzden *ekonomik sorunlar, merkezinde arzu ve inançların olduğu insan tutum ve davranışlarının tekrarı, zıtlaşması ve birbirine uyum sağlaması çerçevesinde ele alınmalıdır.*

Ekonomiye bu açıdan bakınca asıl tartışma, liberal iktisat kuramında olduğu gibi 'kıtlık' ya da Marksist iktisat kuramında olduğu gibi 'artık' kavramları ekseninde değil, 'yenilik' kavramı çerçevesinde şekillenir. Burada artık mal ve hizmet akımları, para akımları, iş çevrimleri, yeniden üretim şemaları, ihtiyaçlar ve kaynaklar, çalışma gibi sorunlar ikinci dereceden önem taşır. Asıl öncelikli problem, arzu ve inançların zihinler arası etkileşimdeki akışıyla ilgili konuları açıklığa kavuşturmaktır.

Tarde'ın ekonomi anlayışı, sosyal bilimlerin çoktan terk etmiş olduğu bir felsefi geleneğin, yani psikolojizmin üzerine kurulmuş olduğu için, birçok insana çağdışı bir şeymiş gibi gözükebilir. Ancak bu görüşler, ilk bakışta gözüktüğünden çok daha zengindir ve çağdaş ekonomik yaşamın içinde bulunduğu birçok sorun onun çizmiş olduğu kuramsal çerçeve içinde çözümlenebilir gibi durmaktadır. Bu bakımda okumakta olduğunuz metindeki tartışmayı kesin bir sonuca bağlamak yerine, önemli olduğunu düşündüğüm ve Tardecı görüş açısından ele alınınca farklı bir ışıkta kavranabilecek bazı tartışma başlıklarını sıralayarak sonlandırmanın daha uygun olacağına inanıyorum:

> 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren insanlığın neredeyse her on yılda bir çağ değiştirmiş olduğu iddia edilmektedir. Sırasıyla 'atom çağı', 'uzay çağı' ve 'bilgi çağları'nın içinden geçilmiştir. Geleneksel tarihsel dönemlendirme anlayışının hem ölçüt açısından değiştiği ve siyasi dönüşümler yerine bilimsel buluşların dönüm noktası olarak alınmaya başladığı hem de süre açısından çok kısa zaman aralıklarının kullanılmaya başlandığı gözükmektedir. İstanbul'un fethiyle sona eren orta çağın 1000 yıl civarında sürmüş olması bile, içinde bulunduğumuz yüzyılda tarih algısının süratinin nasıl arttığını göstermektedir. Bu bakımdan 'yeniliğin' ortaya çıkma, yayılma koşulları ve bu yayılmanın mekan ve zaman içindeki büyüklüğünü bilmek, tüm diğer bilim alanları için olduğu gibi, ekonomik teori açısından da büyük bir önem taşımaktadır. Zaten ekonomistlerin büyük bir kısmı artık teknolojik gelişmenin de hesaba katılması gerektiği konusunda hemfikirdirler. Ancak teknoloji analizi, mevcut teorik çerçeve içinde 'piyasa-devlet' karşıtlığına sıkışmış durumdadır. Bu bakımdan Tarde'ın ekonomik psikolojisinin yeninden keşfedilmesi büyük bir zenginlik sağlayabilir.

İçinde bulunduğumuz dönemde artık, bilginin ekonomik işlevi değişmiştir ve ekonomilerimiz 'enformasyon ekonomisi' olarak adlandırılmaktadır. Enformasyon toplumu olmaktan kasıt, basitçe bilgi üretiminin artması değil, bilgi üretim süreçleri ile mal ve hizmet üretimi süreçlerinin fazlasıyla içiçe girmiş olmasıdır. Bu bağlamda mal ve hizmetlerin içeriyor olduğu enformasyon içeriğinin fazlasıyla artmış olduğunu kaydetmekte yarar vardır. Tarde'ın genel bir değer sistemi çerçevesinde sunmuş olduğu kitap üretimi örneği, çağdaş ekonomiyi karakterize eden bilgi üretim süreçlerini anlamak için son derece büyük bir önem taşımaktadır. Geleneksel değer ve mübadele kuramları açısından bir paradoks olan bilgi üretimi, Tarde'ın kitap üretiminde gösterdiği üzere, güzellik, doğruluk ve yarar çerçevesinde ele alınınca son derece rahat bir şekilde analiz edilebilmektedir.

Ekonomik dünya sisteminin taşıyor olduğu 'eşitsiz gelişim' probleminin de Tarde'ın ekonomik psikolojisi çerçevesinde yeninden değerlendirilmesi mümkündür. Ekonomik dünya sistemi içindeki eşitsizlik sorunu, peşi sıra 'taklit' problemini de getirmektedir. Uluslararası iktisat açısından bakınca taklit, eşitsizliğe verilmiş bir tepkidir. Zaten Tarde da, taklidin eşitleyici potansiyelini sık sık vurgulamaktadır. Aslında ekonomik taklidin dünya sitemi içerisinde eşitleme sağlamanın ötesinde bir işlevinin olduğu da söylenebilir. Avrupa'nın 18 ve 19. yüzyıldaki üretim ve tüketim çerçevesini taklit eden Amerika, 20. yüzyılda Avrupa'nın önüne geçmiş, Amerika'yı taklit eden Japonya ise şu an en çok yenilik üretilen, güçlü ekonomilerden biri haline gelmiştir. Bu açıdan bakınca 'kalkınma' ya da 'gelişme' problemi daha farklı görülmektedir. Türkiye'de ekonomik ve sosyal gelişmenin standart eleştirisi olan olumsuz anlamıyla 'taklitçilik' argümanı bu bakımdan pek değer taşımamaktadır. Örneğin Tanzimat'ın taklitçilikle suçlanması ya da 70'li yıllarda ithal ikameciliğin 'montaj sanayi' olarak küçümsenip eleştirilmesi Tarde'ın bakış açısından anlamlı değildir. Tarde'ın bakış açısından ele alınca problem oldukça farklı gözükmektedir: Asıl sorun kendine uzak bir modeli taklit etmekte değil, onu doğru, ısrarlı ve sistematik bir şekilde taklit edememekte yatmaktadır.

Son olarak Tarde'ın boş zamanla ile ilgili analizlerinin önemine dikkat çekmek isterim. Hayatın tamamı üzerinde denetim kurmak isteyen bir iktidar şebekesi içinde boş zaman/çalışma zamanı ayrımı, tıpkı özel/kamusal, devlet/toplum ayrımlarının başına geldiği gibi, anlamını yitirmekte ve boş zaman faaliyetleri, insanın yaratıcı kapasitesini geliştirdiği bir etkinlik alanı olmaktan çıkmakta ve biyopolitik bir denetim sürecine dönüşmektedir. Boş zaman faaliyetleri üzerindeki denetimin en yaygın uygulanan biçimi, 'arzu ve inançlar'ın akışının, kültür endüstrisinin gereksinimlerine uygun bir şekilde denetime alınmasıdır. Buna ek olarak çalışan insanların zihniyet yapılarında meydana gelen bir dönüşümü de işaret etmek gerekmektedir; çünkü

artık çoğu insan boş zaman faaliyetlerini çalışma dünyasında rekabet üstünlüğü elde etmek üzere kullanmakta ve 'boş zamanlar'ın çoğunu iş kurslarıyla doldurmaktadır. Bu alandaki bir diğer gelişme ise, 'üretimin esnekleşmesi'yle birlikte ortaya çıkmıştır. Üretimin esnekleşmesinin buradaki anlamı, çalışma yeri ve dinlenme yeri, çalışma zamanı ve boş zaman arasındaki ayrımın ortadan kalkmış olmasıdır. Henüz gelişim doğrultusu çok net belli olmasa da bu süreç çalışma zamanının yaşamın büyük bir kısmına yayılmasıyla da sonuçlanabilme ihtimali taşıyor. Bu bakımdan, boş zamanı estetik ve entelektüel potansiyelin geliştirilme zamanı olarak analiz eden Tarde'ın gözlem ve saptamalarının, içinde bulunulan sürecin anlamlandırılmasına bir hayli katkısının olacağı söylenebilir.

Kaynakça

Deleuze, G., Guattari, F. (1988) *A Thousand Plateaus.* Londra: The Athlone Press.

Kiaulehn, W. (1971) *Teknoloji Tarihi* (Demir Melekler). çev. H. Örs,

İstanbul: Remzi Yay.

Marx, K. (1992) *Kapital.* c.1, çev. A. Bilgi, Ankara: Sol Yay.

— (1993) *Grundrisse*, çev. M. Nicolaus, Londra: Penguin Books.

Reich, W. (2002) *Faşizmin Kitle Ruhu Anlayışı*, çev. B. Onaran, İstanbul: Payel Yay.

Schumpeter, J. (1951) *The Theory of Economic Development*. çev. R. Opie, Massachustes: Harvard University Press.

Smith, A. (1997) *Ulusların Zenginliği*, çev.A. Yunus-M. Bakırcı, İstanbul: AlanYay.

Tarde, G. (1969) *On Communication and Social Influence*, ed. ve çev. T. N. Clark, Chicago: The University of Chicago Press.

— (2000) *Social Laws: An Outline of A Sociology*, çev. H. C. Warren, Kitchener: Batoche Books.

— (2002a) *Ekonomik Psikoloji*, c.1, çev. yok, Ankara: Yayınlanmamış Ders Materyali. (*Sayfa numaraları belirsiz ve son iki bölümü eksik*)

— (2002b) *Geleceğin Hikayesinden Bir Alıntı*, c.1, çev. yok, Ankara: Yayınlanmamış Ders Materyali. (*Sayfa numaraları belirsiz*)

Uzlaşmanın güçleri: Gabriel Tarde'da devlet ve imparatorluk

Alberto Toscano

Günümüzde Gabriel Tarde'ı hükümranlığı çağ dışı kılmış küresel bir ağ toplumunun, molar sınıf ya da ulus kimliklerinin çatlaklarından sızmakta olan moleküler bir fark politikasının ya da afektin değişimlerine karşı duyarlı, toplumsal eylem ve kolektif davranışın modernist modellerinden kurtulmuş bir toplumsal kuramın kahini olarak okumak oldukça cezbedicidir. Yakın zamanlı Tarde rönesansı (Toews 2003; Latour 2004; Katz 2006), Tarde tarzı bir sosyal bilime, koordinatları sınıf, emek, ulus, ekonomi ve devlet gibi meşum başat gösterenlerle belirlenmiş modern toplumsal düşüncenin – özellikle bu düşüncenin siyasi ufku bağlamında – ezeli çıkmazlarından bizi kurtarabilecek alternatif bir zemin, izinden gidilmemiş bir yol olarak algılanması damgasını vurmuştur. Bu algıya göre, Tarde'ın monadolojik devrimi normlar yerine icatlara, antiteler yerine akışlara, kimlik ve çatışmadan ziyade arzu ve inanca önem vermesi, şimdiye kadar toplumsal kuramın bizzat kendisinin moderniteye olan inatçı inancı (ve arzusu) yüzünden engellenmiş araştırma yollarının önünü açacaktı. Bu makaleye yön veren kanaat çerçevesinde, Tarde'ın çalışmalarının günümüz için faydası, Tarde'ın toplumsal kuramın 'klasik'lerinden miras aldığımız hantal kısıtlamalardan kurtuluşumuzun henüz kabul görmemiş habercisi olarak müjdeci ve öncü konumunda değil, başka yerlerde aranmalıdır. Ben ise, aksine, Tarde'ın siyaset kavramına kulak vermenin, patlayıcı olabilecek toplumsal ihtiyaçların ve çatışmaların ele alınmasına ve devlete ilişkin düşünceleri XXI. yüzyılın 'büyük politikaları'na yenilmek şöyle dursun, etkisini korumuş ve sayısız gerçekleşme fırsatı bulmuş belirli bir stratejik vizyona işaret eden bir düşünür ortaya çıkaracağını iddia ediyorum.[1]

Üstelik Tarde'ın en açık şekliyle 1899 tarihli *Les transformations du pouvoir*'da ortaya koyduğu siyaset anlayışı, toplumsal karşıtlığın uyumlaştırılması olasılığında ve işçi değil mucit (ve icatlara yatırım yapanlar) anlamındaki değer üreticilerinin ateşli mücadelesinde açıkça görülen belirli bazı siyasal sempatilerle iç içe geçmiştir.[2] Bundan dolayı Tarde'ın kuramsal

---

[1] Aynı şekilde 'halka ilişkiler' denilen siyasi teknolojide de (Ewen 1996).

[2] İcat 'değerin hakiki kaynağı' olduğu içindir ki Tarde "bir toplumdaki en yaratıcı sınıfın – en atılının bile – özellikle de göreli ataletin zihnin özgürlüğü ve hayalgücünün üretkenliği için vazgeçilmez bir koşul olduğunu düşünecek olursak – toplumsal mallardan üzerine düşen büyükçe payı almak hakkıdır" diyebilmektedir (Tarde 1884). İcat kuramından diferansiyel

müdahalesinin siyasi içeriği ve tarihsel titreşimi, düşüncesinin sorunsalı 'indirgenip gitsin' diye değil, aksine, orijinal bir siyasi iktidar düşüncesine yeniden güç ve tutarlılık kazandırmak amacıyla akılda tutulmalıdır. Tarde'ın düşüncesinin çağımızda yeniden değerlendirilmesi için hayati önem taşıdığını düşündüğüm bu her nasılsa gözardı edilmiş yönüne ışık tutmak amacıyla, bunu düşüncesinin birbirine bağlı üç boyutu ile ele almayı öneriyorum: 1) Tarde'ın İmparatorluklaşma eğilimi olarak algılanan, siyasal biçimlerin dönüşümüne ilişkin düşüncesi; 2) siyaset ile toplumsal olan arasında öne sürdüğü ilişki tanımı; 3) devlet, devletin yapısı ve dinamiğine ilişkin anlayışı. Bu incelemeden ortaya çıkacak olan, güçlendiren uzlaşma ideali diye adlandırabileceğimiz bir devlet görüşü olup, buna sosyalist politikaya karşı sürdürülen bir polemik, icada ilişkin bir devlet politikasının teşviki ve toplumsal alanın uyumlu, kozmopolitik genişlemesine yönelik genel bir eğilime içkin bulunan kararsızlıkların ve aksaklıkların ağırbaşlı bir değerlendirmesi eşlik etmektedir.

Tarde'ın toplumsal dönüşüm düşüncesi, *eğilim* nosyonu yörüngesinde dönen bir yaklaşım ortaya koymak adına, Tarde'ın sosyolojik seleflerinde ve akranlarında eleştirdiği organisizme fazlasıyla yakın bir kavram olan döneminin toplumsal *evrim* düşüncesinden ayrılır. Bu gibi bir nosyon arzu ve inancın etkileşiminde olduğu gibi, yaratım ve taklidin ardışıklıklarında da bir miktar mantığa ve düzenliliğe izin verir ama bunun yanı sıra, Tarde'ın bireysel inisiyatif ve olumsallığa gösterdiği kesin bağlılığa paralel olarak, verili eylemlerin, komplekslerin ve ilişkilerin tekilliğine duyarlı, belirlenimci olmayan bir toplumsal yenilik anlayışına da olanak tanır. Tarde, Tocqueville'in Amerika'yı silip süpüren amansız demokratikleşme sürecine ilişkin yazılarını (Therborn 1976: 171) tekrarlamakla birlikte, böylesi bir eğilime doğallaştırılmış bir 'kozmik' değer biçerek, *Les lois de l'imitation*'un kapanış sayfalarında şunları ileri sürer:

> Dünyanın tektip ve bütünsel olarak yaşama alanı haline gelmesinin ve mekanın tektip ve bütünsel olarak ısınmasının hem yaşayan Evrenin hem de fiziksel evrenin arzusu dahilinde olmasıyla aynı sebepten ötürü, kozmopolit ve demokratik asimilasyona doğru gidiş kaçınılmaz bir tarihsel eğilim [*pente*] teşkil eder. Bu bütün tarihi yorumlamakta kullandığımız iki büyük kuvvet – icat ve taklit – nedeniyle zorunludur. İmtiyazların, tekellerin, aristokratik eşitsizliklerin kaynağı olan birincisi kesintili, esasen seyrek olup, bazı uzak devirlerde patlak verirken, bir o kadar demokratik ve dengeleyici olan ikincisi, Fırat ya da Nil'in tortul hareketi gibi sürekli ve kesintisizdir (Tarde 2001 [1890]: 439-40).

O halde Tarde'ın güçlendiren bir barışa yol veren toplumsal ve tarihsel akımlar üzerinden düşünme çabasında uzlaşmanın aktörleri olarak

---

gelirin gerekçelendirilmesine doğru bu geçiş, Tarde'ın değerin temel kaynağı emek olmadığı için işçi hareketinin ve sosyalist partilerin talebinin aşırı ve temelsiz olduğu fikrine dayanan sosyalizm karşıtı polemiğinin dayanak noktasıdır.

İmparotorlukların veya evrensel federasyonların rolünü kutsaması da şaşırtıcı değildir (Tarde 2003 [1899]: 172, 205).[3] Ne var ki bu eğilimin kaçınılmaz olarak toplumsal eşitlenmeye varacağı su götürür; bu eğilim *kendiliğinden* 'demokratik' değildir. Daha ziyade, icatların taklit yoluyla 'artan asimilasyonu' toplumun sadece 'doku'sunu teşkil eder; yani, yine de 'zekaların özelleşmesi'ne bağlı olarak 'toplumsal mantık' yoluyla yeni hiyerarşi biçimlerinde örgütlenebilecektir – her ne kadar bu hiyerarşiler, klasik aristokratik-kalıtsal biçim bir kez bozulduktan sonra aynı biçimi almayacak olsalar da. Böylelikle Tarde, gelecekte 'küçük bir Devlet ile büyük bir Devlet arasındaki bir savaş' olasılığını sırf sayıların marifetiyle ortadan kaldıracak bir 'dev İmparatorluk' gelişeceğini öngörür (Tarde 2001 [1890]: 441). Kuşkusuz, İmparatorluklaşma eğilimi kendini uluslar arasındaki radikal bir eşitsizlik olarak da dışa vurduğundan, Tarde'ı "kayıtlı eşitsizlikler alanındaki bu güçlenen evrimin, bu kademeli genişlemenin sona ermediğini" savunmaya iter (Tarde 2003 [1899]: 121).

Tarde, iktidarın icat tarafından üstten belirlenimine dayanarak – ki bu düşüncesinin karakteristik bir hareketidir – bu genişleme eğilimini, giderek güçlenen iletişim araçlarının icadı ile bağdaşık görür. Ne var ki – ve Tarde'ın İmparatorluk fenomenolojisinin yararı da buradadır – icat-taklidin yayılan, ışık saçan ardışıklığı, devletin genişleyerek bir İmparatorluğa dönüşmesine belirli bir yoğunluklu sınır çizen, daha döngüsel olan moda ve gelenek kalıplarına bağlıdır. Tarde'ın ileri sürdüğü gibi: "uygar ulusların birleşmesi ya da en azından federasyonu daha arzulanır ve daha şevkle istenir hale geldiği ölçüde, gerçekleşmesine karşı ortaya atılan vatanseverlik hınçları ve gurur, ulusal önyargılar, yanlış ya da sığca anlaşılmış kolektif çıkarlar, biriktirilmiş tarihsel hatıralar gibi engeller de artmaya devam eder" (Tarde 2001 [1890]: 442).[4]

Tarde'a göre, bir tür iletişim imparatorluğuna doğru demokratikleşme eğiliminin karşısında böylelikle gelenek ve hususiyetin ataleti durur. Bu yüzden asla tam olarak gelmeyecek 'evrensel ve kalıcı bir barışın serabı' olan çetin bir uygarlık 'sınavı'nı tecrübe etmekteyizdir. Tarde böyle bir İmparatorluğun alabileceği tek şeklin, güvenlik ve 'evrensel benzerlik' güdüleri 'yokedilmiş başkalıklardan daha radikal, daha samimi ve daha hakiki bireysel ayrılıklar'ın çiçeklenmesine yer açacak *bir* halkın dayattığı sınırlı bir *barış* olduğu sonucuna varır. Böyle kısmi ve geçici bir İmparatorluk bağlamındadır ki 'kozmopolitan bir sel' gelip, gelenekler ve

---

[3] *Archaeologies of the Future*'da, Fredric Jameson XIX. ve XX. yüzyıl ütopya siyaseti ve bilim kurgusu için federasyon kavramının rolüne ilginç bir göndermede bulunur. Tarde, bilhassa *Underground Man*'de, bu trendin saygın bir temsilcisi konumundadır (Jameson 2005: 224–6).

[4] Bu bağlamda, Lazzarato'nun Tarde'ın eğilim anlayışının bir "tarihin (tarih felsefesinin) sonu" ve "İmparatorluğun gelişinin insanlık için yepyeni ve duyulmamış bir fırsatın semptomu" olduğu "tarihdışı bir zamanın, yaratılış zamanı'nın doğuşu: gelecek bir tarihi müjdeleyen modern toplumsal ve birey kategorilerinin başkalaşmasının ön koşulu olarak bilgi ve zenginliklerin daha önce görülmemiş bir toplumsallaşması ve birikimi" (Lazzarato 2002: 383, 385) görüşüne yaklaştığı şeklindeki fazlasıyla lineer iddiasına katılmıyorum.

ulusal aidiyetle (ve ona refakat eden yabancı düşmanlığıyla) temsil olunan muazzam ve dışsal fark biçimlerini alıp götürecektir. Marx'ın burjuvazinin homojenleştirici güçlerine ilişkin iddialarını kendi tarzında tekrarlayan Tarde, 'zenginliklere tüm değerini veren özel yargıların ve ihtiyaçların yayılımı'ndan bahsederken, bu imparatorluklaşma eğilimini ekonomik tekrar (ya da yeniden üretim) ile temsil edilen eğilime bağlamak durumunda kalır. Öyle ki "bu yayılımın belirsiz bir şekilde ışıma eğilimi pazar ve endüstrilerdeki büyümenin sebebidir" (Tarde 2003 [1899]: 153). Üstelik ekonomik ışıma, "ihtiyaçların ve ürünlerin taklitsel asimilasyonu" (Tarde 2003 [1899]: 160), bizzat siyasi alanın genişlemesine içsel olarak görülmektedir. Bu anlamda, Tarde'ın *Lois*'da statik kimliklerin bu şekilde altının oyulmasının olası sonuçlarında bir ikircikliğe işaret etmesini dikkate almak gerekir: bir yandan kabile ve ulusun ötesinde bir kolektif değişim tecrübesine işaret eder, diğer yandan ise, 'temel çeşitlilikten kişisel fizyonomiye' doğru bir geçişle, toplumsal hayatın monotonluğunu ve tabiiyetini *estetik yaşama*, 'kişilerin derin ve uçucu tekilliği'nin serpilişine taşımak suretiyle kendini iletişim ve mübadele çılgınlığından bireyselliğe bir geri dönüşle korumaya çalışan bir tür 'genelleşmiş misantropi' olasılığı üzerinde temaşaya dalar (Tarde 2001 [1890]: 445). Bu, Tarde'ın *Economie psychologique*'in ikinci cildinde ana hatlarıyla belirlediği, İmparatorluğun 'içerideki dışarısı'nda tekilleşmenin ve farklılaşmanın gelişimiyle emperyalist bir dışarının yok edilmesine yanıt veren 'yaygın kültürden' 'yoğun kültür'e geçiş anıdır (Lazzarato 2002: 382-3).

Tarde, evrensel ilişki kurma ve estetik bireyselleşmenin bu paradoksal birleşimine dayanarak, İmparatorluk temasını, son kertede, toplumsal bağların gelişimi, iletişimi ve çoğalımına yön veren temel dinamik olarak gördüğü 'toplumsal alanın genişlemesi'ne bağlar (Tarde 2003 [1899]: 223). Bu bağlamda, Tarde'a siyasi bir açıdan yaklaşmaktaki amaç, Tarde'ın salt toplumsal ya da toplumsal ötesi araçlarla ahenkli bir küresel köy oluşturmak peşindeki bir düşünür olduğu şeklindeki aşırı barışçı imajının bertaraf edilmesidir. Bilakis, *Les transformations,* toplumsal büyümenin motoru olarak çatışmanın rolüyle olduğu kadar, bir taraftan uyumlaşmaya yönelik genel bir gizli eğilim ile, diğer taraftan bu eğilimin kendini farklı yapılanmalarda gerçekleştirmek için gerek duyduğu şiddetli siyasi araçlar ve savaş araçlarının kombinasyonuyla da ısrarlı bir şekilde meşgul olur (Tarde 2003 [1899]: 211). Böylelikle imparatorluklaşma eğilimi kavramı, deyim yerindeyse, Tarde'ın hem bu büyüme için bir mantık önermesini hem de bunun olumsal tarihsel biçimlerini mümkün kılmasını sağlar. Büyümenin mantığı, serkeş farklılıklardan ve karşıtlıklardan bunların sistematizasyonuna ve yeğinleşmesine giden bir mantıktır. Tarde böylece toplumsal alanın hem bir maksimuma hem de bir tür dengeye doğru hareket eden bir eğilim olarak (Tarde 2003 [1899]: 223), dışsal çelişik farklılıklardan içsel ve uyumlu farklılıklara dönüşmek şeklinde genişlemesinden bahseder. Bu anlamda Tarde için sosyal gelişimin kaynağının daima bir çeşit vahşi heterojenlikte yatması ve toplumsal alanın büyümesinin bir yandaki farklılık ve eşitsizliği diğer yandaki sempati ve işbirliği ile birleştirmesi anlamında

aksiyomatiktir.[5] Aşağıda da göreceğimiz gibi, Tarde, güçlendiren uzlaşma mantığını çalışmalarının rizomatik ya da moleküler bir okumasını engelleyecek şekilde politik olarak belirlemiştir.

Tarde'a göre toplumsal alanın genişlemesi, belirli bir siyasi biçim gerektirdiğinden, basitçe toplumsal olarak tanımlanamayacak bir eğilimdir. Bu biçim *merkezileştirme*dir. Tarde'ın deyişiyle, "güçlerin merkezileşmesi (ister tek bir kişinin veya bir grup insanın, Parlamento'nun, Kurucu Meclis'in ya da Sözleşme'nin elinden olsun) *mantık dışı bir çeşitliliğin mantıklı bir çeşitliliğe* dönüşümü için zorunlu ve geçici önkoşuldur" (Tarde 2003 [1899]: 229). İktidarın, karmaşık bir siyasi sistem içindeki uyumlu farklılığın maksimize edilmesi uğruna toplanarak merkezileştirilmesi gereği, Tarde'a göre, hem iç hem de dış politika meselesidir; yani iktidarın içsel tekelleşmesi ve devletlerin biraraya toplanarak daha büyük birimler haline getirilmesi meselesi. Tarde'ın iddia ettiği gibi: "eğer içeride ve dışarıda barış isteniyorsa, ilk olarak Devlet'in tüm güçlerinin merkezileştirilmesi ve tüm Devletler'in tek bir büyük Devlet ya da uluslararası tek bir büyük Birlik'te birleştirilmesi gerekir" (Tarde 2003 [1899]: 231). Sınıf çatışmasının başı çektiği, şiddetli, uyumsuz farklılıkların patlamasına izin vermek yerine, farklılıkların uyumlu ya da uyarlanabilir çoğalımına olanak verecek olan da bu zorunlu merkezileştirme aşamasıdır. Tarde'a göre, güçler ilk başta bölünmüş olarak bulunup, daha sonra tekrar uyumlu bir şekilde bölünmek üzere, merkezileşirler – siyasi biçim olarak federalizmin Tarde'ı pek çok yönden cezbetmesinin sebebini açıklayan diyalektik de budur (Lazzarato 2002: 369).

Bundan dolayı, Tarde'ın temel anlamlarda, örneğin Weber'den çok farklı bir biçimde, emperyalizm çağına ait bir sosyolog olduğu söylenebilir (Therborn 1976: 216). Weber, kapitalizmin kısıtlamaları dahilinde yayılmacılığın 'nesnel' kaçınılmazlığına ilişkin olarak ve Alman ulusunun taleplerini savunan bir öznel bakış açısıyla yazarken, Tarde'ın 'yayılım'a ilişkin 'diplomatik', kozmopolit görüşü, hem ticareti hem de savaşı, ilişki içerisindeki, geçimli farklılıkların uyumlu bir şekilde kuvvetlendirilmesi için geçiş yolları olarak kabul eder. Bu kozmopolit ve hatta proto-ultra-emperyalist bakış açısı (Kautsky 1970 [1914]: 46) Tarde'ın – fark içinde ve fark yoluyla genişletilmiş ve yoğunlaştırılmış iletişimin ve işbirliğinin – toplumsallaşması sürecinin aynı zamanda bir ulussuzlaştırma süreci olduğu inancına dayanır (Lazzarato 2002: 370) ve Tarde, bu bağlamda, yepyeni 'iletişim araçları ve *ulussuzlaştırma* araçları' ile mesafelerin üzerinden atlayacak bir 'devasa İmparatorluk' olasılığından bahseder (Tarde 2003 [1899]: 172). Ancak Tarde yine de, görünmez ve pürüzsüz bir geçiş süreci varsaymanın çok ötesinde, Hegelci diyalektiğin organisist ve akılcı temellerine düşman olmakla beraber (Lazzarato 2002: 333), bu imparatorlaşma veya ulussuzlaştırma eğilimini *siyasi* yönlerden içten içe işleyen belli bir şeytanlık sezer. Bu durum Tarde'ın – *fin de siècle*'de Fransızların sömürgeci iddialarına ilişkin 'yeni *élan*' perspektifinden bakarak

[5] Tarde bu ilksel heterojenlik anlayışını süreç ve bireyselleşme üzerine kafa yormuş bazı felsefecilerle paylaşır; söz gelimi Charles Sanders Pierce (Toscano 2006).

– duygusal, kitle psikolojisi terimleriyle bir 'ateş', bir çeşit 'kızışma', 'üretken bir hastalık' adını verdiği (Tarde 2003 [1899]: 141) sömürgecilik durumunda çarpıcı derecede açıktır. Tarde için sömürgecilik tam da, özellikle (New Amsterdam, New York, New Haven gibi) 'yeni' kentlerin yerleşim ve kuruluş dinamiklerinde, siyasi icat ve siyasi taklit arasındaki güçlü bağlantıları gösteren türden bir olgudur. Yunan kentlerinin denizcilik faaliyetleriyle çoğalması ile çoktan başlamış olan sömürgecilik böylelikle bir 'taklitsel üretim' (Tarde 2003 [1899]: 157) olgusu olarak tanımlanır. Dolayısıyla sömürgecilik, Tarde'ın 'kuvvetlendiren tekrar'ın toplumsal dönüşümünü açıklamak için başvurduğu temel dinamiğin jeopolitik ve jeo-sosyal karşılığıdır; sömürgecilik 'örnek grupları'nın tekrarlanmasının ürünü olarak tanımlanır (Tarde 2003 [1899]: 167). Sömürgecilik olgusunun bu 'ontolojikleştirilmesi', (sömürgeci) taklit daima taklit edilen modelin 'uyarlanmış, uyumlu ve mantıklı' karakterine dayandığı ölçüde, aynı zamanda bir doğallaştırma ve kuşkusuz, bir çeşit gerekçelendirmedir (Tarde 2003 [1899]: 167). Salt 'maddesel' bir açıklama aramaktansa, kuvvetlendirici tekrar eğiliminin kendisidir – öncelikle yerleşimcinin bakış açısından anlaşılan – sömürgeciliği açıklayan: "Sömürgeciliğin somut ve tamamlanmış büyük-ölçekli bir taklit olduğu düşünülürse, neden taklidin yasaları olduğu gibi sömürgeciliğin de – taklidin yasalarından türetilen – yasaları olmasın? Örneğin her sosyal grubun kendisini yansıtarak çoğalmak amacıyla göç etmek ve sömürgeleştirmek gibi bir eğilimi yok mudur" (Tarde 2003 [1899]: 168)?

Sömürgeciliğin, Tarde'ın toplumsal ontolojisi için kuvvetlendiren tekrarın bir 'türü' veya aslında tarihsel açıdan belirli bir paradigma olup olmadığı ucu açık bir sorudur ama – toplumsal alanın genişlemesinin jeopolitik yönü olarak – sömürgeci-emperyal eğilim düşüncesini, aynı zamanda yukarıda belirtilen merkezileştirme zorunluluğuyla da savunmaktadır. Tarde'a göre genel ahlaki-tarihsel kriter toplumsal alanın göreli genişlemesi ya da büzülmesiyle ilgilidir (ikincisi bir sosyal 'şer' fikrine daha yakındır). Dolayısıyla, ülkelerin süper güçler tarafından bölüştürülmesine iyi gözle bakılmazken (Tarde'ın dediği gibi, "bu ulusal viviseksiyon güneşin altındaki en büyük kolektif suçlardan biridir"), Afrika için tutuşulan kavgalarda ve 1884 tarihli Berlin konferansında (Tarde'ın 1899 yılında yazdığını hatırlayın) şahit olunan türden kolonyal bölünmeler, sömürgeci toplama ve merkezileştirme şeklini alan beyaz adamın külfeti açısından görülmektedir: "paylaştırılacak ülkelerde sürekli birbirleriyle savaş halinde olan vahşi ve barbar kabileler bulunduğunda, bunlara isyan etmeksizin kabul edilen bir teslimiyet pahasına dayatılan barışın faydası çoğu zaman paha biçilemez olmuş ve, uzun vadede, toplumsal alanın muazzam ölçüde verimlileşmesini sağlamıştır" Fakat Tarde ayrıca bu gibi 'eğilimler'in aksaklıklarını ve kararsızlıklarını da kaydeder ve dolayısıyla, biraz Hannah Arendt'in emperyalizm üzerine yazılarını anımsatan kötümser bir tonda, "talihsizlik şudur ki barbar ülkelerin uygar uluslar arasında paylaştırılmasının etkisi barbar ülkelerin uygarlaşması yerine, çoğunlukla uygar ulusların çapulcu içgüdülerini ateşleyerek bunların *barbarlaşması* olarak cereyan eder" (Tarde

2003 [1899]: 278) der.

Bu İmparatorluklaşma eğilimi ve bunun içsel çelişikliği ve hatta tersinirliği, Tarde'ın H.G. Wells'in önsözüyle *Underground Man* adıyla İngilizce'ye çevrilen sosyolojik bilim kurgu romanı *Fragment d'histoire future*'de açıkça görülmektedir. Bu kısa romanın bazı kilit anları bize Tarde'ın siyasetin özgüllüğünü, İmparatorlaşma eğilimini ve icatların rolünü nasıl tasavvur ettiğine dair ipuçları verir. Sözün kısası, Tarde müthiş bir sosyolojik düşünce deneyi sahneler: güneşin sönmesi insanlığı toprak altına yerleşmeye ve kendini yeni baştan icat etmeye mecbur bırakır. Bu senaryo, Tarde'ın doğa ile dolayımlanmaktan, bu gibi bir dolayımlamanın getirdiği her türlü ihtiyaç ve komplikasyonla birlikte iyice arındırılmış bir toplumun varlığı üzerine düşünce üretmesini mümkün kılar. Bu 'toplumun arınması', "hayvan ya da bitki olsun, insan haricindeki yaşayan tüm doğanın büsbütün bertaraf edilmesi" yoluyla vuku bulur (Tarde 1905: 111).

> O ana dek saplanmış ve mahkum olduğu doğal ortamın tüm etkisinden tecrit edilmiş olan toplumsal ortam, ilk kez olarak kendi hakiki erdemlerini gösterme ve sergileme imkanı bulmuş ve, tüm canlılığı ve arılığıyla, gerçek toplumsal bağ ortaya çıkmıştı. Denilebilir ki kader, bizim durumumuzda, kendini eğitmek için bizi bu denli olağanüstü koşulların içine atarak uzatmalı bir sosyolojik deney yapmak istemişti (Tarde 1905: 111).

Tarde için İmparatorluklaşma eğilimi (başta 'solar anemi' olarak algılanan) solar felaketi doğrudan önceleyen koşullarda hali hazırda bulunmaktadır: "son elli yıldır, büyük Asya-Amerika-Avrupa konfederasyonunun nihai oluşumu ve bunun Okyanusya'da ve Orta Afrika'da, hala şurada burada asimile olamamış barbar kabilelerden geri kalanlar üzerindeki tartışılmaz egemenliği, şimdi eyaletlere dönüştürülmüş olan tüm ulusları, evrensel ve dolayısıyla dokunulmaz barışın tadına alıştırmıştı" diye yazar.[6] Ve Tarde kendine göre bir şeytanlıkla, bu görünürdeki kalıcı barışın savaşın dehşetine ve karşıtlıklarına ne denli bel bağlamış olduğunu söylemek zorunda kalır: "Bu fevkalade sonuca ulaşmak için en az 150 yıl savaşmak gerekmişti" (Tarde 1905: 23; bunu Tarde 2003 [1899]: 205 ile karşılaştırın). Tekrarın

[6] Tarde uyumlaşma ve birbirinin içine girme eğilimini kozmopolitik olarak olumlamasına rağmen, *Underground Man*'in yeni yeraltı uygarlığı ile Çin'de başlayan 'diğer' yeraltı yaşam deneyi arasındaki rastlaşmayı anlattığı başka bir çarpıcı bölümünde bu asimile edilemez olana ilişkin düşüncesini sürdürür. Bu yeni uygarlığı tanımlayan 'sevgi'nin kanıtı olarak, dehşet bir şekilde kültürden düpedüz yoksun ve yamyamlığa teslim olmuş olarak resmedilen Çinli *untermenschen* ile karşılaşma şu kolonyal ikileme yol açar: "Peki bizim yerleşimcilerimiz [nos colons] böyle bir beyin dumurunu görünce ne yaptılar? Şu bir gerçek ki, bazıları, kurnazlıklarından ve sayılarından dolayı gayet tehlikeli olabilecek bu vahşilerin kökünü kazımayı ve yaşadıkları yerlere el koymayı önerdi.... Diğerleri ise bütün ayak işlerimizi bunlara yüklemek için bunların köle ya da hizmetkar konumuna indirilmesini önerdi. Ama bu iki öneri de reddedildi. Bu zavallıcıkları uygarlaştırmak ve daha az vahşi hale getirmek için bir girişimde bulunuldu ve bu yönde herhangi bir başarı sağlamanın imkansızlığı bir kez anlaşıldıktan sonra bölmenin üzeri dikkatli bir şekilde kapatıldı" (Tarde 1905: 159- 60).

kuvvetlendirilmesinin ekonomik yönü – icat, taklit (iletişim) ve ticaret, ya da fikir ve değer arasındaki bağlantı – aynı zamanda bu barışçıl federasyon imgesinde de mevcuttur: "Artık endüstrideki en önceden keşfedilmiş yenilik, kaşifine milyonlar değil binlerce milyonlar getiriyordu; zira bundan böyle onun yıldız gibi ışımasında, nereden gelirse gelsin, herhangi bir fikrin büyümesini durduracak hiçbir engel yoktu" (Tarde 1905: 30).

Ne var ki, yukarıda belirtildiği gibi, 'yaygın kültür'ün sınırlarını neredeyse abartmak pahasına ebediyen huzura kavuşmuş bir ilişkiye alamet eder gibi görünen bu dev kozmopolis ve biraz da yorucu bir sıkıntı (Tarde eğlenceli bir şekilde, geriye kalan tek hastalığın basılı sözcüğe bağımlılıktan kaynaklanan akut ve yaygın bir miyopi olduğunu söyler), solar felaket tarafından radikal bir yeniden kuruluşa, yeraltı uygarlığına yol açan olumlu bir 'kıvrılma'ya zorlanır. Doğanın bir nevi genel grevi sonucu toplumsal eğilimin aniden sekteye uğradığı bu noktada, iletişimsel toplumun erdemleri işe yaramaz hale gelir ve bireysel inisiyatif, yani icat ilkesi öne çıkar.[7] *Underground Man* böylelikle siyasi temel olarak icat fikrini dramatize eder – Tarde'ın *Les transformations*'da siyasi birikim ve toplumsal aydınlatma merkezleri olarak başkentlerin önemini konu alan çalışmasına yön veren fikir de budur (Tarde 2003 [1899]: 133).[8] Tıpkı 1899 tarihli kitapta öne sürülen örneklerde olduğu gibi, insanlığın selameti bir nevi aykırı bir bireyin yapacağı bulaşıcı bir icada bağlıdır: 'bu sınır durumda, insanlıktan umudunu kesmemiş bir insan yükseldi, dengeleyici ve zayıflatıcı eğilimleriyle, Neo-Grek dünyasının refahına sadece kısmen sahip çıkmıştı, o... isyankarlık tohumlarını yüreklerinin derinliklerinde hürmetle koruyanlara aitti (Tarde 1905: 63–4).

Tarde, icat eyleminin, taklitlerin bilinçdışı arkaplanı – buna, Leibniz'den yola çıkarak, *petites inventions* diyebiliriz – tarafından hazırlandığını kabul etmekle beraber (Tarde 2003 [1899]: 140), bulaşmanın ve kuvvetlendirmenin hasıl olması için bir bireyin tüm değerleri değerlendirme [*transvaluation*] yapıcı eylemini üstlenmesi gerektiği de geçerliğini korumaya devam eder. Tarde'ın yeni yeraltı İmparatorluğunun endişe verici ve kanlı yaratılışına ilişkin olarak dediği gibi, "sadece tek bir münferit beyinden başlayarak tüm dünyayı etkisi altına almış bir fikirle var edilmiş ve üzerinde haddi hesabı olmayan bir cesaret ve zeka harcanmış böyle bir işi düşündüğümüzde hayrete kapılıyoruz" (Tarde 1905: 104). Kendisi de genel 'toplumsal alanın genişleme' eğiliminin içinde yer alan bu 'epidemik' siyasi icat modeli, Tarde'ın toplumsal bütünlük ve birey arasındaki ilişkiye dair Durkheimcı sorunu nereye taşımak istediğini ortaya koyar: kolektif temsiller düzeyinden bilinçaltı inanç ve arzular düzeyine; ortak bir dürtü (kompülsiyon) nosyonundan moleküler bir bulaşma nosyonuna (Tarde 2003 [1899]: 269); bireylerin bütünleştirilmesi sorunundan 'örnekler'in yayılımı

---

[7] Tarde'ın bireysel inisiyatife yaptığı vurgu ile Schumpeter'in girişimci kavramı arasındaki rezonansın yanı sıra bunların genel toplumsal felsefelerine ilişkin olarak da bkz. Taymans (1950) ve Lepinay.

[8] Tarde için kentler icadın saygın kaynakları, yeniliğin mesnetleri olarak soylular sınıfının yerini alır. Bunlara kinayeli bir şekilde "demokratik zamanların kişisel olmayan aristokrasileri" demesi de bu yüzdendir (Tarde 2003 [1899]: 117).

veya ışıması sorununa (Tarde 2003 [1899]: 160). Kuşkusuz, aksi halde 'anonim ve kişisel olmayan faktörler' tarafından yönetilen toplumsal bir sürecin katı yol bağımlılığı olabilecek sekteleri, ters dönmeleri ve sapmaları açıklayan şey 'bireysel faktörler'in varlığıdır (Tarde 1895).

Böylece Tarde bir yandan 'kişisellikten kurtulma'ya yönelik 'küreselleşen' bir eğilimin, diğer yandan da bireysel icat ve tabii ki liderliğin rolünün yoğunlaştırılmasının birbirine geçişlerini önümüze koyar. Bizim 'ılımlı Bonapartizm' (Losurdo 1993) çağımızla yakından alakalı bir tavırla, sosyo-politik arenanın dengelenmesi ve kitleselleştirilmesi sürecine liderlik işlevininin sürekliliğinin ve hatta şiddetlenmesinin eşlik ettiğini ifade eder (Tarde 2003 [1899]: 58). Bu bağlamda, Tarde, bir taraftan afekt ve duygulanıma ilişkin bir kitle politikasının birlikte yayılımını, diğer taraftan da gücün kişiselleştirilmesi ve konsantrasyonunu teşhis eden erken siyasi elit ve oligarşi kuramcılarının (Mosca, Michels, Pareto) düşüncelerinden (Therborn 1976) pek de uzak sayılmaz. Tarde için bu iki yönlü eğilimin öncelikli olarak (örneğin Michels'in 'oligarşinin demir yasası' gibi) örgütlenme yasalarıyla değil, icadın önceliğiyle ilişkili olduğunu unutmamak gerekir. *Underground Man*'deki (adını çarpıcı bir şekilde bir antik Yunan tiranı ve askeri strateji uzmanından alan) başına buyruk Miltiades figürü gibi, siyasi icat (ya da ahlaki değerlerarasılık) anı, bu an kılcal bir demokratikleşme hareketinin kaynağında yatıyor olsa bile, doğası gereği anti-demokratiktir. Tarde için toplumda olduğu gibi siyasette de dikey olanın yatay olan üzerinde adeta mantıksal ve zamansal bir önceliği bulunur ya da kendi aksiyomuna başvuracak olursak: "tek yanlı olan karşılıklı olanı önceler" (Tarde 2003 [1899]: 242). Çalışmalarının bazı yeni yorumlarının aksine, kuvvetlendiren tekrar hareketinin siyasi yönü yukarıdan aşağı doğru bir süreç olarak tasarlanmış görünmekte olup, burada bir 'sosyal elit' (örneğin, aristokrasi üyeleri ya da bir subay grubu) içerisinde elde edilmiş eşitliğin buradan itibaren aşağı tabakalara yayıldığı görülür (Tarde 2003 [1899]: 181). Sözgelimi, Tarde'ın 1848 devrimlerine getirdiği yorum da böyledir: bu gibi devrimler demokrasinin – yani yeni toplumsal soruları ilk farkeden ve formülleştiren grup olan – eşitler arasındaki taklidin 'tohumları'ndan gelişir ve ancak bundan sonra eşit olmayan kitleleri etkilemek üzere alt tabakalara inerler (Tarde 2003 [1899]: 108). Aşağıdan yukarıya doğru belirlenimci olan anarşist ve sosyalist kitle siyaseti kuramlarına karşı açıkça denge unsuru gören bu anti-demokratik, damlama mantığına dayalı, elit grup merkezli demokrasi kuramı Tarde'ın siyasal antropoloji düşüncesinde takviye bulur.

Doğrudan Etienne La Boétie'nin çalışmalarına atıfta bulunan Tarde, siyasi iktidar sorunsalını duygusal bir itaat antropolojisine, teslimiyette bir güvenlik ihtiyacının yönlendirdiği edilgen öznelere bağlar. Ancak gönüllü kölelik, siyasi iktidar kuşku ve belirsizlik hastalığına karşı güya bir yatıştırıcı olarak düşünüldüğü sürece, sadece güvenlik amaçlı rasyonel bir hesap değil, otoriteye teslimiyete bir tür libidinal içerik katan, insanlar arasındaki 'genel bir tabiiyet ve boyun eğme ihtiyacı'na (Tarde 2003 [1899]: 68) dayanan

'tutkulu bir diz çökme'dir (Tarde 2003 [1899]: 69).[9] Tarde'ın devlet doktrinini ele alan az sayıdaki yazardan birinin özetlediği gibi: "Siyasi otoritenin gerçek ve yaşamsal kaynağı bireylerin yönetilmeye ve hükmedilmeye olan evrensel ihtiyacında yatmaktadır" (Barnes 1919: 256). Bu antropoloji elbette ki Tarde'ın inter-psikolojisine ve bunun varsaydığı iki temel davranış kaynağına dayanır; arzu ve inanç. Tarde'ın mülkiyet meselesine ilişkin çarpıcı bir pasajda yazdığı gibi: "İnsanlar, narin bebeklik dönemlerinden itibaren, daima kendilerini en çok elde tutmak istedikleri şeyleri koruyabileceğine ve en çok elde etmeyi arzuladıkları şeylere götürebileceğine inandıkları kişilere teslim etmeye meyillidir (Tarde 2003 [1899]: 79).[10] Üstelik insanları itaatkar mahluklara, 'bir kopyacılar ulusu'na dönüştürebilen de derin taklit mantığıdır" (Tarde 2003[1899]: 156).

Ancak, daha da önemlisi, Tarde'ın toplumsal eğilimler ve siyasal antropolojiye ilişkin düşüncelerinden doğan iktidar ve siyaset kavramları nelerdir? Tarde, siyaset sosyolojisini iktidarın bilimi, 'siyasi iktidarın doğuşunu ve korunmasını, siyasi iktidarın dönüşümlerini, dağılımını, uygulanmasını, karşıtlıklarını ve uyumlaşmaları'nı inceleyecek bir bilim olarak tanımlar (Tarde 2003 [1899]: 47). Fakat Barnes'ın, buradaki *pouvoir* [*diğerleri arasında, güç, yetki anlamına da gelir*] kelimesinin son derece ikircikli olduğuna ilişkin önceki tahminine katılmamak kolay değil zira bu terim psikolojik veya fiziksel kapasiteyi, otoriteyi, itibarı, hükümranlığı ve devlet kurumlarının ya da dairelerinin tümünü kapsar (Barnes 1919: 254). Dahası, Tarde ayrıca – Spinoza'nın ardından Negri'nin yaptığı meşhur seçimin bir anlamda tersine bir terminoloji seçimiyle – politikacıların bir ölçüde ahlaki otoriteye ve iknaya dayanan ulusal *pouvoir*'ını uluslararası ilişkileri yönlendiren *puissance*'tan ayırır.[11] Yine de tüm bu semantik çeşitlemeler boyunca, otorite olarak iktidar "itaat edilme hakkı ya da ayrıcalığı" (Barnes 1919: 255; Tarde 2003 [1899]: 59) olduğu sürece, kişisel veya bireysel model baskın gelir ve dolayısıyla da yukarıda tarif edilen itaatin siyasal antropolojisinin mutlak karşılığını teşkil eder. Bu nedenle iktidar bilimini adeta tekanlamlı olanın karşılıklı olana (icadın taklide) üstünlüğü

---

[9] Tarde, 'kadın için erkek tarafından aynı anda hem hükmedilip hem korunmak bir yaşam sevincidir' (Tarde 2003 [1899]: 70) diye yazdığı zamanlarda olduğu gibi, teslimiyeti müdafaasının bu cinsiyetçi biçimlerini de okuyucularından esirgemez. Bunun gibi pasajlar, *L'Opinion et la foule*'un bazı çarpıcı sayfalarında da abartılı bir ifade bulan, Tarde'ın *dişi* kalabalıklardan duyduğu ısrarlı korkuyla bağlantılı olarak okunmalıdır.

[10] İnanç ve arzu Tarde'ın siyasi iktidarın değerlendirilmesi ve sınırlandırılması, yani siyasi liberalizme ilişkin *sui generis* yorumu için dahi gereken kriterleri sağlar (Tarde 2003 [1899]: 198, 279). 'İyi' ya da aydınlanmış olsun, otoritenin temeli inanca dayanırken, 'kötü' zorba otoriteyi yönlendiren arzudur; aynı iktidar sahiplerinin iktidarının sözde sınırlandırılmasının inancın arzuyu sınırlandırma eğilimi yoluyla meydana gelmesi gibi. Bununla beraber, inanç ve arzunun bu etkileşimi, Slavoj Zizek'in Lacancı-Hegelci bir tarzda 'şeylerin bana gerçekte nasıl göründüğü' (Zizek 2006: 170- 4) sorusu olarak tanımladığı fantezi ve ideoloji alanını gözden kaçırmışa benzer. Bir anlamda, psikanalizin her türlü faydacı siyasal antropolojiye kısa devre yaptıran bilinçdışı bir haz boyutu açtığı bilinçaltı hesaplarla uğraşan Tarde'ın teslimiyet modelinin hala fazla rasyonel kaldığı söylenebilir.

[11] Burada Tarde'ın güçlendiren uzlaşma nosyonu olarak adlandırdığım şey, bilhassa federasyonun İmparatorluğa eğilimine ilişkin olduğu için, *vahşi* puissance'ı ahlaki bir *pouvoir*'a dönüştürerek ehlileştirme ve içselleştirme sürecidir.

belirler. Fakat Tarde toplumsal ve siyasi iktidar ya da kısaca toplumsal ve siyasal arasındaki ilişki hakkındaki kararsızlığını sürdürür. Bir yanda, *Les transformations*'daki bazı bölümler siyasetin sosyal oluşumların *kaynağı* olarak düşünülmesi gerektiğini iddia eder. Tarde'ın ileri sürdüğü gibi: "Basitçe toplumsal olan herşey başlangıçta siyasidir" (Tarde 2003 [1899]: 54). Tarde, Nietzsche'nin ahlakın soykütüğünü anımsatan bir tavırla, yasaların, temellerini siyasi çatışma ve icatta gizleyen 'barış anlaşmaları'ndan başka birşey olmadığını dahi düşünür (Tarde 2003 [1899]: 50). Bireysel kişilik bile siyasal olanın toplumsal olana önceliği olarak değerlendirilebilir. Tarde'ın deyişiyle, "özel hayatım bir dizi siyasi soruna başarıyla karşılık gelmiş bir dizi çözümden oluşur". Tarde'ın iktidar kuramındaki bu damar, toplumsal hayatın siyasi icatların tortullaşmasının etkisi olduğu fikrinde özetlenebilir; yani Tarde'ın jeoloji metaforuna göre: "toplumsal yaşam siyasal yaşamın akıntılarının yavaş yavaş biriktirdiği alüvyonlardır" (Tarde 2003 [1899]: 54).

Bununla beraber, Tarde'ın iktidar kavramı belirsiz kaldığı ölçüde, siyasi icadın bu önceliği de açık değildir. Öncelikle, siyasi icadın toplumsal taklide dönüşecek şekilde tortullaşması fikri ters çevrilebilir. Böylelikle toplum 'bloke' olduğunda veya 'tahrik' edildiğinde, siyaset, toplumsal olanın yoğunlaşma anı olarak da düşünülebilir (Tarde 2003 [1899]: 48). İşte siyaset 'sanatı' da bu gibi anlarda işe karışır (Tarde 2003 [1899]: 255). İkinci olarak, siyasal olanın önceliği fikri, Tarde'ın öne sürdüğü bir diğer savla, otorite biçimlerinin toplumsal ve teknik icatlara bağımlılığı savıyla sarsılır. Tarde düşüncesinin bu yönü, Tarde'ın 'devlet felsefesi'ne ilişkin sunumunda şu sonuca varan Barnes tarafından net bir şekilde kavranmıştır:

> siyasi kontrolün dönüşümlerinin temel nedeni için icatlara bakmak gerekir. Öyleyse siyasi dönüşümler bir toplumdaki inanç ve arzuların daha genel mutasyonunun sadece bir fonksiyonudur. Siyasal otoritenin dönüşümlerine yol açan yalnızca, hatta öncelikli olarak, siyaset alanındaki icatlar değil, daha ziyade topluluğun inançlarını ve arzularını değiştirmeye meyleden tüm toplumsal faaliyet alanlarındaki icatlardır (Barnes 1919: 257).

Özellikle karizmatik, yaratıcı inisiyatif biçimindeki siyasetin önceliği ile siyasal otorite biçimlerinin değişim sebepleri olarak inanç ve arzunun siyasal-ötesi değişimleri fikri arasındaki bu gerilimden ne anlamamız gerekir? Bizzat Tarde, otoritenin yeni ihtiyaçların icadı ve keşfedilmesiyle değiştiğini ve mucitlerin, diğer bir deyişle, 'evrensel dışarı' (Tarde 2003 [1899]: 80) ile yüzyüze gelen kişilerin, sonuç itibariyle iktidarın dönüşümlerini anlamak için hayati önem taşıdığını ileri sürer. Bu sorunu ele almak için Tarde'ın monadolojik icat ve taklit sosyolojisi için elverişli bir devlet kavramı üretme çabasını değerlendirmenin önemli olduğunu düşünüyorum. Herşeyden önce, yukarıda ele alınan merkezileştirme meselesini hatırlayarak, Tarde'ın sosyal alanın genişlemesini devletin alt edilmesiyle eş görmediğini dikkate almamız gerekir. Tarde, sözgelimi, siyasi

hükümranlığın amansız karakterini açıkça savunur (Tarde 2003 [1899]: 192). Bu elbette Tarde'ın geleneksel siyaset felsefesinin çerçevesi içinde kalabileceğimizi düşündüğü anlamına gelmez. Aksine, halkların yönetimi (Tarde 2003 [1899]: 47) siyasi iktidarın, radikal karşıtlığın (sınıf mücadelesi) önlenmesi ile icat ve mübadelenin teşvikini hedefleyen bir çokluklar devleti bağlamında düşünülmesini gerektirir. Bununla beraber, toplumsal ilişkinin yoğunlaşması ile toplumsal alanın genişlemesi ve göreli demokratikleşmesi yeni bir devlet türü gerektirir; pek çok açıdan post-Fordist bir senaryodaki devlet üzerine düşüncelerin kilit yönlerinin alameti olan bir icat devleti – bu düşünceler Deleuze'ün kontrol toplumu hakkındaki yol gösterici notlarından Bob Jessop'ın devletin dönüşümlerini 'bilgi tabanlı bir ekonomi' bağlamında düşünme çabalarına kadar, ama aynı zamanda Foucault'nun Collège de France derslerindeki neoliberal yönetim-zihniyeti çalışmalarında incelenen (Lazzarato 2005) ve Donzelot'un 'canlandırıcı devlet' [*animator state*] kavramıyla yeniden şekillendirdiği (Donzelot and Estèbe 1994), Hayek tarafından önerilmiş 'spontan gelişim süreci'ni (Hayek 1960) mümkün kılan bir devlet kavramına değin uzun bir yol katetmiştir.

Uyumlaşan üretici güçlerin devlet boyutunu tümden baypas edebileceği politika-sonrası bir endüstriyel toplum kehanetlerine mukabil (bu Herbert Spencer'ın laissez-faire görüşlerinde hali hazırda mevcut bulunan ama ayrıca devletin ya da emperyal iktidarın tümüyle parazitik niteliğine ilişkin günümüz tartışmalarıyla da örneklenen bir konumdur) Tarde, artan sempati ve iletişimin toplumun bir bakıma küreselleşmesinin siyasi otoritenin genellikle kişisel cinsten olan rolünün daha da büyümesiyle sonuçlanması için, toplumsal alanın genişlemesine yol veren eğilimin, iktidarın buna bağlı toplanmasından ve merkezileştirilmesinden ayrılamayacağını savunur. Tarde, artan işbirliği ve uyumun ya da modern işbölümünde (sosyalist kutuplaşma görüşleriyle polemik içerisinde) gördüğü 'yardımlaşma'nın, toplumsal alanı yönetmeye kendi başına yeterli olmadığı konusunda ısrar eder. Kendi deyimiyle söylersek, siyasi işbirliği (Tarde 2003 [1899]: 55, 174) işbirliği akımlarını siyasi olarak yapılandırmalıdır. Siyaset kaçınılmazdır ve, bilhassa küresel yayılım koşulları altında, kendi yönetişim biçimlerini kendi kendine örgütlemesi için topluma bel bağlanamaz.

Tarde politikaya ilişkin görüşlerini, toplumsal genişleme paradoksunun bu şekilde kabulüne dayanarak, toplumsal icadın politika için önemine olan inançla birlikte, toplumsal olan ne kadar genişlerse siyaset anının da o kadar ön plana çıktığını göz önünde bulundurarak, bunların esasen toplumsal akışların yönetimine dayandığı şeklinde sunar. Hükümetin işlevine ilişkin bu eşsiz görüş, takip eden kritik paragrafta özetlenmiştir:

> Toplumsal yaşam, anastomoza benzer şekilde, birbiriyle kesişen ve birbirine yaklaşan çeşitli örnek akımlarından ibarettir. Siyasi yaşam, daha fazla yaklaşmaları veya daha az ıraksamaları doğrultusunda, bu akımların ya içerilerek ya da etkinleştirilerek yönetilmesinden ibarettir (Tarde 2003 [1899]: 53).

Diğer bir deyişle, siyasetçi ya da politik aktör daha fazla sempatiye, işbirliğine ve benzerlerine yönelik 'emperyal' eğilimi sürdüren, kusursuz hale getiren ve yürüten kişidir. Siyaset, Tarde tarafından, evrimsel nesillerin yeniden biraraya getirilmesi ya da kolları hem dallanıp budaklanan hem de tekrar bağlanan bir ağ anlamına gelen anastomozdan yola çıkarak, kriteri (benim 'güçlenme' diye tabir etmeyi yeğleyeceğim) iletişimsel uyumun yoğunlaşması ve toplumsal alanın radikal bir daralmasını tetikleme tehlikesi bulunan cephe karşıtlıklarının (yani emek ve kapital arasındaki savaşın) önlenmesi olarak belirlenmiş, bir nevi ağ yönetimi olarak tasavvur edilmiştir (Tarde 1999 [1897]: 376). Tarde, son derece kritik bir hareketle, asla kuvvetlendiren tekrar yoluyla İmparatorlaşma eğiliminin mutlak surette tersinemez olduğunu ya da bunun özel olarak siyasi örgütlenme biçimlerine ihtiyaç duymayan bir toplumsal işbirlik dinamiği olarak düşünülebileceğini varsaymaz. Tarde'ı ulus, devlet ve hükümranlık düşüncesini dönüştürmek yerine basitçe baypas etmemize izin veren bir düşünür olarak değerlendirmek yanlıştır. Hakikaten Tarde, devletin toplumsal kuramının geneli içindeki rolü hakkında son derece açıktır: "iktidarın sahibi olarak Devlet'in görevi, tüm ulusal güçlerin, kaydettiği ilerlemeleri ya da gerilemeleri saptamak üzere aynı ideale yaklaşmasını yönetmek veya yeniden kurmaktır" (Tarde 2003 [1899]: 49). Herman ve Chomsky'nın *Manufacturing Consent*'teki 'propaganda model'ine – oluşumunda Tarde'ın çalışmalarının da bizzat önemli bir rol oynadığı halka ilişkiler kuramına dayanan bir model – referansla, Tardecı devlet bir planlama konusu olmaktan ziyade, toplumsal süreçleri ve icatları süzgeçten geçirme faaliyetidir (Herman ve Chomsky 1988; Tarde 2003 [1899]: 255).

Tarde'ın hükümranlığın kaçınılamaz karakterine ilişkin iddialarına rağmen, akışları süzen ve icatları yöneten bu yeni devlet figürü birleşmiş bir figür değildir: "devlet, benlik [*moi*] gibi, neredeyse hiçbir zaman birleşmiş değil, hemen her zaman çokludur, hemen her zaman iç isyanlara, ulusu iki veya daha fazla parçaya bölmeye eğilimli ihtilaflara yenik düşer"' (Tarde 2003 [1899]: 64). Dolayısıyla bu *çoklu devlet* idarenin, yüksek otoritenin, bir bütün olarak ulusun ve benzerlerinin toplam gücü olarak farklı şekillerde tanımlanan iktidar nosyonuna ilişkin olarak Tarde'ın yaklaşımını belirleyen semantik belirsizliğe de yenik düşer. Tarde böylece çoklu akımları yöneten bir çoklu devlet düşüncesi ile kişiselleştirilmiş siyasetin sürekliliğini ve toplumsal alanın 'emperyal' genişleme eğilimini birleştirir. Tarde'ın burada basitçe bir tutarsızlığını görmek yerine – *Les Transformations*'un devletin *puissance*'ının sömürgeci/emperyal işlevlerinin, halkı biyopolitikle ve propagandayla yönetmesinin ve endüstriyel toplumun yenilikçi karakterini yönetme çabasının toplumsal kargaşa ve sınıf mücadelesinden kaynaklanan derin sorunlarla karşı karşıya bulunan istikrarsız bir karmaşa ortamı yarattığı bir zamanda yazıldığı düşünüldüğünde – Tarde'ın siyasi düşüncesindeki belirsizliklere bu çağa damgasını vuran siyasi iktidarın son derece gerçek çelişkilerinin düşüncesi üzerindeki etkisi olarak bakmak daha verimli olabilir. Tarde'ın kendisi, (değere ilişkin düşüncelerinde de açıkça görüldüğü üzere) onu emekçi sınıfın taleplerine mukabil 'yaratıcı sınıflar'ın

yandaşı olarak konumlandıran kendi siyasi eğilimleri bir yana, sözgelimi iktidarın kişisel konsantrasyonu ile iktidarlı olanın ahlaki otoritesinin azalması arasındaki çelişkiye ilişkin gerilimlere son derece ferasetli bir tanıklık etmiştir:

> İnsanlar arasındaki iletişimi olanaklı kılmaya ve çoğaltmaya yönelik tüm icatlar bu suretle İktidarın üstüne üstlük dehşet verici askeri makinelerle donanmış kollarını ya da dokungaçlarını uzatmaya yarar. Böylelikle, sırları ve gizli planları gitgide hızlanarak yayıldıkça, İktidara duyulan saygı da giderek azalırsa, eylem araçlarının artması sayesinde, giderek daha kati bir şekilde itaat edilir. İtibar ve İktidarın yönetme faaliyetinin ve yönetilenler arasındaki saygılı teslimiyet ve zorunlu itaatin bu tersine ilerlemesi, anomalisini daha önce başka bir hususta belirttiğimiz bir durum yaratır; anarşist kuramların istifade etmiş oldukları bir anomali (Tarde 2003 [1899]: 95).

Devlet kuramının bilinmese de önemli bir rol oynadığı Tarde'ın toplumsallık düşüncesi, ayrıca toplumsal alanın genişlemesinin tam ortasında yükselen gerilimlerin karşıtlıklarla siyasallaştırılmasını da bir önleme çabasıdır. Tarde'ı baştan sona meşgul eden soru tam da 'siyasi yaşamın esasen zorba aşırılıkları'nın (Tarde 2003 [1899]: 64) ve adaptasyonun karşıtlıkla bastırılmasının tehlikeli sonucu olabilecek 'toplumsal alanın (siyasi) büzülmesi'nin (Tarde 1999 [1897]: 376) önünün kesilmesi sorunudur. XIX. yüzyıl sosyologlarının *siyasi* meselesi bunların toplumsal ve tarihsel olarak burjuva devrimi ve proleter devrim arasında konumlandırılmalarından kaynaklandıysa bile (Therborn 1976), Tarde'ın kavramsal çözümünün, gerek devlet (veya İmparatorluk) kavramıyla gerekse de toplumsal ve ekonomik değişim modeliyle yine de eşsiz olduğunu söyleyebiliriz. Bu modelin telkin ve tüketime dayanan yeni yönetişim uygulamalarının gelişiminde etkili olması tam da bu biricikliğinden kaynaklanmaktadır.

Rosalind Williams Tarde'ın rüya durumu ve toplumsal durum arasındaki analojisinin önemini ve bunun yeni bir sosyoloji ve yeni bir politika, tüketim politikası için önemine işaret etmiştir. Tarde'a göre toplumsal insan bir 'uyurgezer'dir ve Williams'ın ifade ettiği gibi, "rasyonel ve bağımsız eylemde bulunmaya ilişkin bu sınırlı kapasitesi [Tarde'ı] özel olarak endişelendirmez. Tarde, modeller arasında yapılan bilinçli seçimin geleneksel itibar kavramlarından türetilmiş ve düşünmeden yapılan dürtüye ya da alışkanlığa dayanan taklide üstün olduğuna kani değildir" (Williams 1982: 350). İnsanların kendilerine bazı fikirler önerildiğinde bunların kendi spontan üretimleri olduğuna inanabilecekleri tam da Tarde'ın öne sürdüğü bir nosyon olup (Williams 1982: 347), bu düşünce Freud'un yeğeni ve Halkla İlişkiler'in kurucusu olan Edward Bernays figüründe vücut bulan siyasi halkla ilişkiler projesi için anahtar bir kavram olarak kendini kanıtlamıştır (Ewen 1996). Bernays ve meslektaşlarının, özünde siyasi bir motivasyonla gerçekleştirdikleri ve Başkan Hoover'ın Bernays'le yapılan bir toplantıda

nükteli bir şekilde PR uzmanının insanları 'sürekli hareket halindeki mutluluk makinelerine' dönüştürmek istediğini söyleyerek özetlediği projenin hedefi "kamu düzeni için potansiyel tehlike arzeden yurttaşların uysal tüketicilere dönüşmesiydi: Bernays'a göre, yönetenler insanların isteklerini bireysel tüketme arzusuyla ve bu arzuya doğru kanalize edebildikleri sürece istedikleri gibi davranabilirlerdi'" (Gorz 2003). Bernays tarafından kuramsallaştırıldığı ve uygulandığı şekliyle, tüketimin tüketim yoluyla yönetimi Tarde'la bazı çok önemli özellikleri paylaşıyordu: 'tutkulu itaatin' siyasal antropolojisi, akışları süzen ve yöneten bir faaliyet olarak siyasi iktidar imgesi ve öncelikli olarak biriktirme ve tüketim açısından görülen toplumsal alanın genişlemesine yönelik bir risk teşkil eden karşıtlıkçı siyaset biçimlerinin nötralize edilmesi hedefi.

Bu bağlamda, Tarde'ın siyasi düşüncesi toplumsal kuramın varsayılan modernist katılıklarına kayıp bir alternatif teşkil etmekten ziyade, sadece iktidarın doğasındaki gerçek dönüşümleri güçlü bir şekilde sezmekle kalmamış, bir yönetişim modeli – anti-demokratik bir demokratikleşme kuramı ve anti-siyasi bir siyasi iktidar kuramı – da sunmuş, bu model XX. yüzyıl boyunca (her zaman Tarde'a referansla olmasa da) farklı şekillerde hayata geçirilmiştir. Tarde'ın benim 'güçlendiren uzlaşma' dediğim şeye ilişkin düşünceleri, öngördüğü eğilimlerin bazı kişilerin 'küreselleşme' ya da 'İmparatorluk' kisvesi altında doğrulandığını zannettikleri bir dönemde besbelli cezbedicidir. Ne var ki, benim nezdimde, Tarde'ın katkısını onun devlet fikrinde aramamız gerekir; diğer bir deyişle, Tarde'ın katkısı yazılarının toplumsal alanın küreselleşen genişlemesinin içindeki çelişkileri ve bunları dengeleyen eğilimleri ifade etme şeklinde ve özellikle de toplumsal işbirliği dinamiklerinin siyasi işbirliğinin ve böyle bir işbirliğinin gerçekleştiği alan olan (çoklu) devletin rolünü etkisizleştirmeyeceğine yönelik iddiasında aranmalıdır. Tarde'ın güçlendiren uzlaşma vizyonu, tek başına toplumsal eğilimlere bel bağlamayı reddettiği sürece, elit bir uzlaşma modeliyle siyaseten nikahlı kalacaktır. Bu anlamda, Tarde'ın görüşü devlet formundaki bir dönüşümü, emekçi sınıfının bir eleştirisini ve duygusal ve bilinçaltı akımlara dayanan bir siyasal antropolojiyi birbirine bağlamaya çalışan çağdaş toplumsal uzlaşma modellerinin emsalsiz bir analogu olarak görülebilir. Son zamanlarda Tarde'ın çalışmalarını şimdiyi düşünmeye yönelik yeni kavramlar için bir kaynak ve hatta yeni bir radikal siyaset modelinin müjdecisi olarak sunma çabalarında unutulmuş gibi görünen de işte Tarde'ın toplumsal kuramının bu siyasi özgüllüğüdür. Tarde'ın siyasal olan üzerindeki ısrarı ise, aksine, bize uzlaşmanın salt toplumsal bir eğilim değil, devletin çeşitli aktörleri tarafından eylenen, belirli çıkarlarla (örneğin yaratıcı sınıflar) yönlendirilen ve değer ve toplumsal uyum için yıkıcı olarak tanımlanan bir karşıtlıkçı siyaset biçiminin nötralize edilmesini amaçlayan siyasi bir proje olduğunu göstermektedir.

İnglizce'den çeviren: P. Burcu Yalım

Kaynakça

Barnes, H. E. (1919) 'The philosophy of the state in the writings of Gabriel Tarde', *The Philosophical Review* 28(3): 248 – 79.

Donzelot, J. ve Estèbe, P. (1994) *L'Etat Animateur*, Paris: Seuil/Esprit.

Ewen, S. (1996) *PR! A Social History of Spin*, New York: Basic Books.

Gorz, A. (2003) *L'immatériel. Connaissance, valeur et capital*, Paris: Galilée.

Hayek, F. A. (1960) 'Why I am not a Conservative', *The Constitution of Liberty* Chicago: University of Chicago Press.

Herman, E. S. ve Chomsky, N. (1988) *Manufaturing Consent*, New York: Pantheon Books.

Jameson, F. (2005) *Archaeologies of the Future*, Londra: Verso.

Katz, E. (2006) 'Rediscovering Gabriel Tarde', *Political Communication* 23: 263 – 70

Kautsky, K. (1970[1914]) 'Ultra-imperialism', *New Left Review* I(59): 41 – 6.

Latour, B. (2004) 'Never too late to read Tarde', *Domus*, Ekim. <http://www.bruno-latour.fr/presse/presse_art/GB-DOMUS%2010-04.html>

Lazzarato, M. (2002) *Puissances de l'invention. La psychologie économique contre l'économie politique*, Paris: Seuil/Les empêcheurs de penser en rond.

— (2005) 'Biopolitique/Bioéconomie', *Multitudes* 22. <http://multitudes.samizdat.net/spip.php?article2038>

Losurdo, D. (1993) *Democrazia o bonapartismo*, Torino: Bollati Boringhieri.

Tarde, G. (1884) 'Darwinisme naturel et darwinisme social', *Revue Philosophique* XVII.

— (1895) 'Le transformisme social', *Revue Philosophique* XL.

— (1905) *Underground Man (H. G. Wells'in önsözüyle)*, Londra: Duckworth & Co.

— (1999 [1897]) *L'opposition universelle*, Paris: Synthélabo.

— (2001 [1890]) *Les lois de l'imitation*, Paris: Seuil/Les empêcheurs de penser en rond.

— (2003 [1899]) *Les transformations du pouvoir*, Paris: Seuil/Les empêcheurs de penser en rond.

Taymans, A. C. (1950) 'Tarde and Schumpeter: a similar vision', *The Quarterly Journal of Economics* 64(4): 611 – 22.

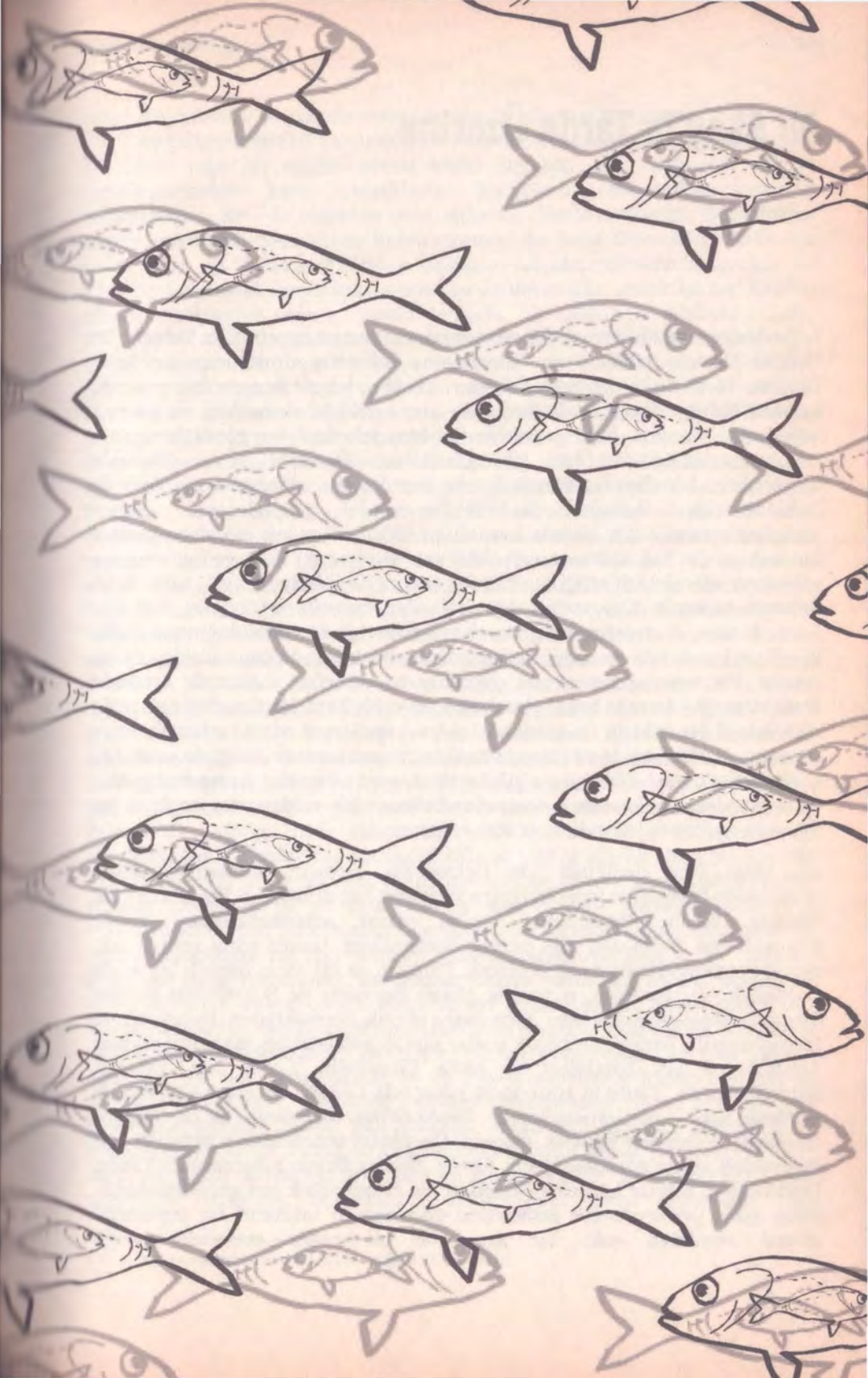
Therborn, G. (1976) *Science, Class and Society*, Londra: New Left Books.

Toews, D. (2003) The new Tarde: sociology after the end of the social', *Theory, Culture & Society* 20(5): 81 – 98.

Toscano, A. (2006) *The Theatre of Production: Philosopky and Individuation Between Kant and Deleuze*, Basingstoke: Palgrave.

Williams, R. H. (1982) *Dream Worlds: Mass Consumption in Late Nineteenth-Century France*, Berkeley: University of California Press.

Zizek, S. (2006) *The Parallax View*, Cambrige, MA: MIT Press.



Ali Akay'la Tarde Üzerine

I. Tarde dosyamızda yer verdiğimiz yazarların hemen hepsi Gilles Deleuze'ün Gabriel Tarde'a 'gönül borcu' duyduğunu belirtmiş olmasından hareketle Deleuze-Tarde ilişkisine değinmekteler. Tarde'ın felsefe ile sosyoloji arasında kurmuş olduğu özgün 'bağ' (belki de 'suç ortaklığı' demeliyiz) ve bu bağ sayesinde mümkün hale gelen bir 'toplum felsefesi' bu gönül borcunun başlıca nedenlerinden biri gibi gözüküyor. Özellikle de o dönemde sosyolojinin bir disiplin olarak henüz kurulmakta olduğunu göz önünde bulunduracak olursak, Tarde'ın eserinde gerçekleşenin bugün 'disiplinlerarasılık' adı altında kurulduğu iddia edilenden çok daha radikal bir bağ ya da 'bağ kurma tarzı' olduğunu görüyoruz. Deleuze'ün 'arkadan yaklaşma' olarak tarif ettiği bu 'bağ kurma' ya da 'ilişkiye geçme' tarzı, Ulus Baker'in tabiriyle 'Deleuze'ün diğerleri' olan filozoflara (Spinoza, Leibniz, Kant, Hume, Nietzsche, Bergson) bakışımızı içinde bulunduğumuz çağın koşulları karşısında nasıl güncelleştirdiyse, bu Tarde-Leibniz ilişkisinde de benzer bir seyir izlemiş gibi gözüküyor. Tarde'ın akademik ortamda Durkheim gibi 'kurucu baba' olmak türünden bir hırsa kapılmadığı aşikar da olsa, felsefi bir doktrin (monadoloji) çağın koşullarına adapte edilmek üzere yeniden ele alındığında ve sonuçta farklılaşıp çeşitlenerek içeriğiyle sınandığı tarihsel-toplumsal düzlemin algılanmasına yeni olanaklar kazandırdığında, 'yeni bir disiplin' kurmaya cesaretlendirilecek bir yaklaşımlar toplamı bu uğraşının ufkunda kaçınılmaz olarak beliriyor.

Ali Akay: Evet dediğiniz gibi Deleuze'ün Tarde'ın yeniden gündeme gelmesinde önemli bir yeri oldugunu söylemek kaçınılmazdır. Bu yaklaşımda özelikle, benim Sosyallikler Analizi olarak adlanmdırdığım ve de Foucault'nun Bodin'den yola çıkarak Zenginlikler Analizi adını verdiği eski bir epistemeye dönüş ile ilgili olarak, Tarde'ın da etkisinin önemli bir yerde durduğunu vurgularsak, o zaman, Mikro Sosyoloji ile Sosyallikler Analizi arasında bir ilişki kurmamız kaçınılmaz olarak durmaktadur. Foucault'nun *Hapishanenin Tarihi*'nde küçük icatlar olarak adlandırdığı mahkum arabası Tarde'a çok şey borçludur ve hatta Cinselliğin Tarihi bile, yakınlık kurduğumuzda, Tarde'ın 1901-1902 yıllarında Collège de France'ta verdiği derslerle ilşkisiz görünmemektedir. Foucault'nun da Deleuze'ün de Georges Dumezil'in etkisinde kalarak, aslında, Durkheim sonrası bir sosyolojiye ilgi duydukları aşikar görünmektedir. *Cinsel Ahlak* adlı son çalışmasında Tarde, Durkheim'ın intihar teorisini reddeden bir cinsel ahlak tezi geliştirmektdir. Buna göre, yerlilerde aşk intiharının görülmesini intiharın bir toplumsal anomi olmaktan çok, bir arzu ve bir tutku meselesi oldugu

vurgulanmaktadır. Ne de dış evlenme veya iç evlenme konusunda evrimci bir düşünce geliştirir çünkü Tarde tam da bir çokluk meselesiyle ilgilenmektedir. Bir ölçüt veya bir eğilim yerine kural dışılıklar söz konusudur. Tarde genelleştirmelere karşı çıkmaktadır. Bu yüzden bir mikro sosyoloji geliştirmiştir. Ben de buradan yola çıkarak, Tarde'ın eserini, Sosyallikler Analizi'nin korpüsüne almış bulunuyorum. Bu hem Deleuze'ün Leibniz'e bakışı hem de Tarde'ın Leibniz'e bakışına yakınlaşmaktadır. Sosyoloji 19. yüzyılın dalı olarak kendi içinde miadını doldurmakta; ancak bu bir disiplin olarak söz konusu sadece; bunun yanında, bir sosyolojik düşünce olarak, Sosyallikler Analizi, olgularla işlemek yerine semptomlarla işlemektedir diye düşünüyorum ve bunun üzerine çalışıyorum ve bu anlamda Sosyallikler Analizi görsel olmaya başlayan bir dal olarak karşımıza çıkmaktadır. Sadece metinler ve söylemler değil söylemsel oluşumların dışındaki görsellikler de analizin içine girmeye başlamış bulunmaktadır. Bu açıdan baktığımızda, Sosyallikler Analizi ile sanatlar arasındaki yakınlık anlaşılır kılınmaya başlayacak ve yıllardır yapmış olduğum pratik daha açıklık kazanacaktır, kanımca. Sanat tarihi, edebiyat, Kültürel Araştırmalar olarak bir yere oturmaya başlamıştır; Görsel Kültür de benzer bir şekilde kendi disipliner yapısını oluşturmaya başlamıştır. İrit Ragoff olsun, Edward Said olsun bu alanda önemli atılımlar başardılar. Sosyallikler Analizi, kültür sözcüğünden kaçmak istemektedir; kültür kelimesinin içeriğini sorunlu bulmaktadır. Bu bakımdan, görsellik bizim dünyamızın politikasının olduğu kadar, sanatlarının ve sosyolojisinin de bir parçası haline uzun zamandan beri gelmiştir. Ve, bunu, belki de en iyi atipik olarak adlandırılacak ve sanat tarihi içinde başka bir bakışın oluşmasını sağlamış olan sanat tarihçileri göstermişlerdir. Aby Warburg'un çalışmalarındaki kıyaslamalı zamanlar arası benzetmelerle ve *Mnemonik Atlas* sayesinde, biraz da iki Fransız sanat tarihçisinin imkanları içinde yeniden güncelleşen bir sanat tarihi bakışıyla, günümüz sanatlarının sergilerindeki zamansal meseleleştirmeler arasındaki yakınlıklar, Georges Didi-Huberman ve Hubert Damish'in çalışmalarında güncelleşmiştir.[1] Onlar her ne kadar Görsel Kültür olarak ele almasalar da sanat tarihi bu anlamda çok farklı bir şekilde de ele alınabilinmektedir. Felsefe, sanat tarihi ve siyasi bakış hep birlikte sosyal düzenlemeyi oluşturmaktadırlar. Aralarındaki geçişlilik ise, belki de disiplinler-arasılık yerine disiplinler-aşırılık olarak kavramsallaştırılabilecek bir ilişkide kendisini ifade etmektedir. Baktığımız zaman yakından, kültür, bizi sanat tarihi disiplini içinde birçok alanı birbiri içine sokarak birleştirmektedir. 'Görsel Kültür' de bu anlamda sanat tarihinin dışında başka bir şekilde görsel antropoloji ve sosyolojiden, mimari ve filmsel araştırmalardan yola çıkarak kendisine bir alan aramaktadır ve de güncel sanatların içinde pratiklerini ortaya çıkarmaktadır. Displiner sınırların ortadan kaldırılması ve görsel gibi genel bir terimle kültür gibi sorunlu başka bir kavramı birleştirmesi bakımından "Görsel Kültür de kendisini bir disiplin olarak kurmakta olabilir mi?" sorusunu sorduğumuzda, tam da Görsel Kültür'ün bu duruma cevap vermekte olduğunu ekleyebiliriz. Disiplinlerin uzun zamandan beri

[1] Ali Akay, *Sanat tarihi: Sıradışı bir disiplin*, YKY, 2006

birbirlerinini içinde olduğunu bilmekteyiz. Fransız ve Alman geleneğinde *de facto* olarak yapılan bu birleşmeler ve kesişmeler, bilgi pratikleri ve formlarının sorunsallaştırmaları açısından aşikar görünmesine rağmen, Anglo-sakson dünyasında, 19. yüzyıln ulus-devlet ayrımlarında olduğu gibi – ki bir Avrupa düşüncesidir ulusları ayırmak fikri yeni halklar ve vatandaşlar yaratarak – bir kesinlik kazanmalarının ardından bugün, bunlar disiplinler-arası veya disiplinler-aşırı olarak birleştirilmeye başlanmışlardır.

Günümüzde Tarde sosyolojisinin Deleuze etkisiyle birlikte tekrar gündeme gelişi, 'sosyoloji' namına vaktiyle ıskalanmış bir teorinin olanaklarını günümüzdeki haliyle 'sosyoloji' disiplinine ne ölçüde geri kazandırabilir?

AA: Yukarıda ele almış olduğum meseleye baktığımızda görebiliriz ki, Tarde'ın mikro sosyolojisi günümüz küresel dünyasında yeni bir yere oturmaktadır. Bu bize çok kültürlülük üzerine olan ve göç sonrası meseleyi ilgilendiren bir bakışı vermekten çok insanın toplumsal yerinin en başından beri çok kültürlü bir potansiyele açık olduğunu göstermektedir. 'Toplumun içindeki bireyler' bakışının yerine 'bireylerin içindeki toplumlar' bakışını ikame ettiğimiz zaman, çok kültürlülüğün en doğal şey oldugunu göreceğiz. Bu nedenle milliyetçi bir yerel kültür imkanı dahi yoktur. Ancak zorlamalarla işlevlik kazandırılabilir buna. Nereden bakarsak bakalım, içimizdeki duygulanımlarla çalışan bir dünyanın içinde yaşamakta oldugunuz görünürlük kazanmaya başlamıştır. Etkilerin yerleri yerel değil, 'tarih-aşırı' bir küreselikle ilişki içindedir ve bizi tarih felesefesinden ve düşüncesinden ve de ona bağlı olan bir *volk* düşüncesinden uzaklaştırarak bir enlem boylam ilişkisinin coğrafi boyutuna doğru taşımaktadır. Coğrafya düşüncesi tarih düşüncesinin ulus-devlet, vatandaşlık , halk gibi kavramlarla işleyen ve de bu ilişkileri oryantalizm veya emperyalizm gibi kavramlarla açıklamaya kalkan bir soyolojiyle iplerini koparmaktadır. Deleuze ve Guattari'nin de yazmış oldukları gibi, Doğu ve Batı gibi kavramlar değil, katedilen mesafede Doğu'ya gide gide Batı'yı bulmak söz konusudur. Zaten Kristobal'dan beri de budur söz konusu olan. Doğu derken Batı keşfedilmiştir. Her yeri kateden bir potansiyel enerjinin duygulanımları harekete geçirdiği, milli veya yerel olmayan duyguların tekilliğidir söz konusu edilecek olan. Bize aşılanmış olan düşünme tarzını değiştirmek için Tarde'ın düşüncesine yaslanmaktayız. Enlem ve boylamlar, imitasyon ve keşifler, küçük icatlarla ilerleyen bir yenileşme hareketi, arzular ve tutkular, Guattari'nin dediği gibi bir 'moleküler devrim' ihtiyacımız olan kavramlardır.

Bu bakımdan bizzat Deleuze'ün kendi felsefi etkinliğinin sosyoloji disipliniyle ilişkisinde 'yeni bir disiplin'in kurulmasına işaret ettiği söylenebilir mi?

AA: Burada sadece Deleuze değil, birçok düşünürü birlikte anmalıyız sanıyorum. Sadece Fransızlar da değil, bunun içinde Amerikalılar var, Hintliler, Pakistanlılar var, Araplar var belki Türkler de olacaktır. Deleuze

burada ilk yolu açan bir isim olarak çok önemli bir düşünce yerine sahiptir. Ben şahsen çok sey borçlu olduğumu söyleyebilirim Deleuze'e, ama sadece ona değil, başka okumalara ve yazarlara da çok şey borçlu olduğumuzu sanıyorum. Yeni olan bakış açısının yeniliğinin varlığı; disiplinin adı ikinci dereceden ehemmiyetli diye düşünmekteyim.

Diğer yandan, son zamanlarda akademik bir statü kazanan 'medya ve kültürel çalışmalar' programları bir bakıma sosyoloji disiplininden koparak kazanmış oldukları özerkliğin hakkını teslim eden bir yeniliği bünyelerinde barındırabiliyorlar mı?

AA: Medya herşeye ortak olmakta veya daha doğrusu salça olmakta. Bir sos gibi durmakta medyanın işleyişi. O bakımdan da etken ama bir o kadar da zararlı bir rolü var medyanın. Kavramsal olarak değil, işleyiş olarak insanları çocuklaştırmakta. Guattari'nin en güzel gördüğü şeylerden biri post-medya meselesi gibi duruyor. Medyanın işleyişi nasıl başka bir alana doğru taşınarak devrimcileştirilir; veya Uluslararası Sitüasyonistlerden beri yapıldığı gibi, veya Sot-Arts akımının Doğu Bloku ve SSCB'deki işleyişi gibi, post-medyatik ve post-piyasa ilişkilerine doğru gidebilir sanatsal ve düşünsel pratikler? Soru bence bunların etrafında dönmekte.

Son olarak, Deleuze felsefesi, kültürel üretim ve tüketim koşullarının günümüzde sunduğu açmazlar karşında tüm popülerliğiyle birlikte paradoksal bir biçimde Tarde'ın Durkheim karşısında yaşadığına benzer bir yenilgi yaşıyor olabilir mi?

AA: Zannetmiyorum, her yerde Deleuze'ün etkisini takip edebiliyoruz. Özellikle de güncel sanatlarda bunu takip etmek mümkün. Bu kavramlarla çalışan yığınla yazar ve sanatçı oluştu. Tersine Deleuze'ün etkinliğinin dönemindeki diğer düşünürlerden daha canlı olduğunu gözlemlemekteyim.

II. Spinoza'nın aşkınlıkları boşa çıkaran etik felsefesinden, Leibniz'in nükseden dünyaların biraradalıklarını sonsuz küçüklükler aracılığıyla sorunsallaştırdığı monadolojisine, Tarde'ın 'yeni' arayışını tüm bir toplumsal satıha yaymasını sağlayan toplumsal taklit düşüncesine varıncaya kadar, Gilles Deleuze 'fark' kavramının tartışıldığı bütün izlekleri katederek toplumsal felsefesini 'içkinlik düzlemi' ve 'çokluk' kavramları üzerinden yeni bir ontolojik çağrıya dayandırıyor. Buna karşılık, Ulus Baker'in işaret ettiği Tarde'ın Durkheim eleştirisi bize yöntemsel bir ayrım olarak kalması gereken 'birey' ve 'toplum' ayrımının, Durkheim sosyolojisinde ontolojik bir düzeye taşındığını gösteriyor. Durkheim'ın toplum tanımında yer alan *sui generis* ifadesi, bireyin nedenlerini kendinde bulamadığı her durum karşısında 'bilimsel' bir izahatin aşkın mercii olarak konumlandırılmış bir

'toplumsallığı' devreye sokmasını gerektiriyor. Diğer bir deyişle, 'toplumsal' Durkheim sosyolojisinde bireyi her yönüyle izah edebilen, ancak bizzat kendisi izah edilmesi gerekmeyen bir antite olarak çıkıyor karşımıza.

Tarde'ın vurguyu bireylerarası bir toplumsallıktan, bireysel olanın karmaşıklığına kaydırmasında ve toplumsallığı her yere ve herşeye atfederek bir bakıma ayaklar altına alışında, kuşkusuz bu Durkheimci *sui generis* toplum tarifinin incelikli bir eleştirisi bulunuyor. Tarde düşüncesinde bu türden bir eleştirinin güzergahları nelerdir?

AA: Öncelikle yukarıda belirtmiş oldugum gibi, toplumun içindeki bireyler yerine bireyin içindeki toplumları vurguluyor, Tarde. Denizin içindeki balıklar değil, balıkların arasındaki deniz görselliğini kullanıyor. Bu çok önemli bir fark çünkü herkesin bir diğerinden farklı olduğunun dışında herkesin süreçsel farklılıklar göstermekte olduğunu vurgulayan ve ilkeleri ve ideoloji gibi kavramları sepete koyan bir yaklaşım söz konusu. Diğer yandan içkinlik planının enlem ve boylamlarla ve de olaylarla işlemesini sağlayan bir düşünce söz konusu: İçkinlik planı Deleuze ve Guattari'nin de yazdıkları gibi bir kavram veya bir düşünebilinecek düşünce olmaktan çok, bir 'düşünce imgesi' (nooloji) olarak anlam kazanıyor. Düşüncede yön almak ve yöne çevirmek düşünceyi, Deleuze'ün *Logique du sens* kitabından beri uğraşmakta olduğu bir kavram içkinlik planı. Kaosun içinden geçen ve bir elek gibi düşünceleri akıtan bir imgeden bahsediyor. Kaosta bir kesim yapmak ve bu anı sürece doğru salmak söz konusu. Bu plan bir 'Özneye veya Yukarıdaki bir birliğe' doğru gitmeyi sağlayamayan bir içkinlik planı. Her türlü katılaşmayı yok eden ve herşeyi birbiriyle ilişkiye sokarken birinin görünürlük kazandığında diğerinin görünürlüğünün yok olduğu bir zeminde kaostan çıkan bir düşünce biçimi bu. Yine yukarıda belirtmiş olduğum gibi, medyanın bilgilerini ve enformasyon hızını kendi içinde toplayarak onlardan bir içkinlik planı oluşturan bizim bedenlerimizi kateden bu etkileşimler ve duygulanımlar. Bunlardan yapılmaktayız ve bunlar bizim bedenlerimizi katetmekteler, ancak bir kaotik sızıntı içinde biz kendi planımız dahiline aldığımız ve o anlık yararlılık sağlayacak bilgiyi tutan bir tutarlılık planı edinmekteyiz. Bu, her an dağılıp gidebilecek bir tutarlılıktır aynı zamanda.

Tarde'ın adaptasyon-tekrar-değişiklik kavram üçlüsü, önceden verili olan bir toplumsallığın 'bilimi'nden, kendisini inşa ederken araştıran bir toplumsallığın 'bilme tarzları'na geçişi sağlayacak 'metodolojik' donanımı nasıl tedarik ediyor?

AA: Tarde için, bilgi en önemli duygulanımlardan birisi ve ekonomik politiği yönlendiren şey. Zenginlik ve değer ekonomisinin yanında Tarde, inanç ve his üzerine kurulu bir bilgi ekonomisi geliştiriyor. Bunların ikisi de başka bakış açılarınca ayrılmakta: bilime açılan yol bilginler ve bilim adamlarının zekalarının birbirleriyle ilişkiye geçmesiyle başlayan bir ağ; ve de bir de, kamuoyu veya Ulus Baker'in deyişiyle kanaat. Ulus Baker 'kanaat toplumu'

kavramını kullanıyordu.[2] Bu, Türkiye'de olduğu gibi birçok yerde de medyada yapılan tartışmalarla oluşturulan bir toplumsallık biçimi. Televizyon şovmenlerinin sorularının cevaplarını veren 'uzmanlar'ın' bakışlarıyla oluşturulan bir kamu kanaat biçiminin bugünün toplumsallığı ile bir alakasının olduğunu söylüyordu. Kamuoyunun modern halinin nasıl Eski Yunanlı kanaatinden farklı olduğunu göstermekteydi. Zaten kamusal alanda yapılan bir tartışmanın kanaate yol açmasına karşılık bugün daha çok televizyonun veya diğer medyaların aracılığıyla oluşturulan bir kamuoyundan söz edilmekte. Tarde medya aracılığıyla yargıların ortaklaştırılmasını vurgulamaktaydı. Bu iki bakış birbirlerinden farklılaşmakta ve de bazen birleşmektedirler. His ortak duygulanımlarla işleyen bir şey olduğu kadar, sanatlar ve duygular buraya yerleşmektedir. Ortak tutku cemaatlerini (kolektif zevkler, oyunlar ve bayramlar) yaratan bu duygudur. Bütün bunlar ekonomik büyümenin elemanları olarak çıkmaktadır karşımıza Tarde'ın düşüncesinde: Bilim, kamuoyu medya, sanatlar ve ortak zevkler.

Bu politik ekonomi sadece emekle sınırlı olmakla kalmamakta, aynı zamanda ortak davranma biçimlerini de buraya bağlamaktadır. Tarde düşüncesinin merkezine ortak kooperatif bir çokluk kavramını yerleştirir. Buradan itibaren ortak arzu ve ortak inançlar oluşmaya başlar. Beyinlerarası bir ilişkidir burada söz konusu olan. Biraz bu, Bruno Latour'un 'ağ-aktör' olarak baktığı sosyolojiye de yakındır ve de o da Tarde'a, bu açıdan, sanırım, borçludur. Burada *sui generis* imitasyon sonrasındaki keşiflerde devrimcileşir. Olayın boyutlarının önemi ve de yaratının inanılmaz etkisi burada kendisini göstermektedir. Beyinlerarası bir ağ içinde ortaklaşmaktadırlar (bu ortaklaşmayı Türkçe'deki çevirisinden düşündüğümüzde, söz konusu olan komünizmin oluşturulmasıdır). Bilgi teorisi ve sanatların teorik yaklaşımı değeri 'değer–dışı'yla açıklamaya başlar. Marksist teorilerin emek merkezli yaklaşımlarının yanında Tarde bize yeniden üretimin ehemmiyetinin yaratıyı boyundurluk altına almasına karşın yaratıyı ön plana çıkarmaktadır. Beyinlerarası ağların yeri, Tarde için, ekonominin, piyasa ve şirketlerin sosyalleştirilmesinden daha önemli bir yere sahiptir. Dil, sanat, bilim, kanaat, duygulanımlar piyasanın oluşumundaki hegemonyadan çok daha ilginç bir yere sahiptir. Bu anlamda da, hepsi ekonominin içine yerleşmiştir ve içkindirler. İlke yeniden üretim olmaktan çok yaratının kendisi olarak durmaktadır. Ekonomik Psikoloji bir yaratı düşüncesinin ve değerlerin oluşturulmasının yayılmasıdır; halbuki Ekonomi Politik sadece değerin ölçüsüne yaslanmaktan başka birşey yapmamaktadır. Tarde ilke olarak, ekonomik ölçünün sorunluluğu ve malların enderliği üzerine kurulu bir ekonomi politik düşünceye karşı çıkarak, bilgiyle işleyen bir kooperasyona bağlanır. Bilgiyi mal üretimi üzerine kuran kapitalistlere ve sosyalistlere karşı çıkarak yaratının ve beyinlerarası değiş tokuşun önemini göstermiştir. İnancın rolü piyasa ekonomisinde es geçilmiştir, oysa inanç ve arzu

[2] Bkz. 'Kanaat nedir ?' *Toplum ve Bilim*, 2008 No:111

ekonominin (Deleuze ve Guattari de buna yaslanmışlardı, 1972'deki *Anti-Oedipus* kitabında) sanatsal ölçülerini vermektedir.

Bildiğimiz kadarıyla Tarde'ın bir dönem istatistikle ilgilendiği bir devlet memurluğu da bulunuyor. İstatistiği önemsemekle beraber bireyselin karmaşıklığını ele alacak biçimde baştan düzenlenmesi gerektiğini düşündüğünü biliyoruz. Bu bakımdan, Tarde'daki 'sayılabilirlik' mefhumu, 'molar temsil düzlemi' karşısına yerleştirilecek bir 'moleküler arzu düzlemi'nde işleyecek yeni bir istatistiği nasıl devreye sokabilir?

AA: Tarde istatistik ve arkeoloji arasında bir bağ kurar. Yani ikisi de insanları kişiselleştirmeden ele almaktadır; Ahmet veya Mehmet diye değil, bireyler olarak değil, ama kişlerin toplamı olarak bakarlar. Arkeoloji tarihi eserlerin koleksiyonudur. İstatistik de benzer bir biçimde birbirlerine yakın ve benzer ilişkilerin ve davranışların bütününe bakar.İkisi de imitasyonları ve keşiflerin izini takip eder. Birincisi yaşamayan keşiflerin tarihine bakarken, ikincisi yaşamakta olan modern ve çağdaş insanların davranışlarına bakmaktadır. Biri paleantolojidir; diğeri sosyal psikolojidir, Tarde için. Arkeoloji Tarde'a göre, daha felsefidir, istatistik ise daha bilimseldir. Ama aynı zamanda Tarde bize bu ikisinin yöntemlerinin apayrı oldugunu gösterir. Arkeoloji Hint-Avrupa dillerinin kökenlerine kadar, sanatların nereden başladığının, hangisinin hangi soyçizgisini izlediğini araştırmaktadır; diğeri ise, kaynaklarını hep önceden tanır, aralarındaki etki ve tepkileri ölçer, ülkelere göre yapılan keşiflerin yıllarını ve yayılmalarını takip eder. Bize seneden seneye bir tüketim maddesinin yükseldiğini veya düştüğünü, bir kamuoyunun nereye doğru gitmekte olduğunu, hangi eğilimleri taşıdığını, hangi siyasi fikirlerin nereye doğru gittiğini, ne kadar yangın olduğunu veya insanların neler yediğini, nasıl yaşadığını gösterir. Ülkelerden ülkelere, bölgelerden bölgelere nasıl bir eğri izlediğimizi açıklar.

Bu anlamda arkeolojiye nazaran istatistik, Tarde için, daha kesin bilgilere sahiptir. Tarde tarafından istatistik bu sekilde sosyolojinin vazgeçilmez yöntemi olarak sunulmaktadır. İnançların veya arzuların ne tarafa doğru gittiğini takip eden bir sosyal psikoloji yöntemiyle yeniliklerin ne olduğunu ve imitasyonların nereye kadar takip edildiğini bulabiliriz. Her bir istatistik kendi nesnesinin içinde içkindir ve de o dönemin inançlarının ve arzularının değişimiyle, varyasyonlarıyla alakalıdır. Tarde buna şeylerin ağırlıklarını gösteren rakamlar adını verir. Her bir arzunun ağırlığı dönemin eğilimlerini vermektedir. İnanç ve arzulardaki değişimlerin ölçülerini bu şekilde bulmaya başlarız. Bunlar varyasyonlar olarak da süreçlere ait olarak okunabilir şeylerdir. Mesela bir dönemde kutsal yerlere gitme oranı aynı olarak durmaktadır, isterse dini inanç zayıflasın. Ağırlıkları gösteren rakamlar bize bir küçük mahallenin, bir grup insanın değerlerinin ölçüsünü göstermektedir. Bu, orasının yaydığı enerjiyi belirtmektedir. Buna göre Tarde arkeolojinin istatistikten daha gerçek olduğunu iddia eder; Pompei'nin freskolarının bize verdiği istatistiklerde bir köyün inancı psikolojisinden çok

daha gerçektir. Burada Foucault'nun arkeolojisinin Nietzsche'ye dayalı olan genealojisinden çok daha fazla Tarde'a yaslandığını söyleyebiliriz; çünkü Tarde arkeolojinin istatistikle kıyasını yaparken arkeolojinin çokluğundan söz eder: dilbilimi arkeolojisi, kıyaslamalı filolojinin arkeolojisi, hukukun arkeolojisi, politikanın ve etnolojinin, kıyaslamalı dinlerin ve mitolojilerin arkeolojisi bizi, önce Dumezil'in kıyaslamalı filolojisine ve sonradan da Foucault'nun 'bilginin arkeolojisi'ne doğru götüren yolu açmaktadır. Bu nedenle, bireyin içindeki toplumları ele alan ve çoklukları ortaya çıkaran Tarde'ın istatistik ile ilişkisi de problematik olarak durmaktadır.

Asıl ilginç olan beyinlerarası mübadele ve geçişliliktir. Yeni bir fikir, küçücük bir yenilik yavaş yavaş bu süreç içinde gelişmeye ve yeşermeye başlamaktadır. Ortaya atılan bir fikri takip etmek onun 'geometrik egrisi'ni' izlemek demektir. Burada 'grafik eğriler' ortaya çıkar. Bunlar bir çeşit diyagramlardır. Çoğalırlar ve kesişerek dağılarak tekrar çoğalır ve çoğullaşırlar. Burada en ilginç kavramlardan birisi de Tarde'ın kullandığı 'yayla' kavramıdır ve hemen Deleuze ve Guattari'ye doğru bizi çekmektedir. Yaylalar (platolar) her zaman 'sabit olmayan dengeleri' oluşturmaktadır. Eğilimlerin arzularını ve inançların eğilimlerini oluşturmaktadırlar. Yükselen seriler ve alçalan seriler arasındaki sabit olmayan dengenin diyagramı istatistik bakımından ilginç bir yere doğru gelir ve güncel sanatlardaki haritacılık fikriyle birleşmeye başlar. Tarih düşüncesi bu anlamda coğrafya düşüncesinin arkasında kalmaya başlar. İklimler, bitki örtüsü ve rüzgarların diyagramları enlem ve boylamların diyagramları istatistiği bizi bugüne getiren çizginin oluşumunda büyük bir katkı sağlamaktadır. Bu 'istatistiksel diyagramlar' bizim sınırlarımızın görünmeyen yanlarını görünür kılmaya başlayarak, ulus-devlet veya vatandaşlık üzerine kurulu bir tarih düşüncesinden bizi coğrafya refleksiyonuna doğru götürür ve de bu diyagramatik çizgiler bizim bireyselleşmemizi kurmaya başlamakta ve de kolektif kesişmelerimizi sağlamaktadır. Bugüne gelen ve yeniden aktüalize olan Tarde'ın en ilginç noktalarından birisi de burada düğümlenmektedir.

Kentsel Taklitler
Tarde'ın Sosyolojisine Yeniden Bakış

Christian Borch

Eserleri, kentlere duyulan sevgiyi soluyor.

(Gabriel Tarde üzerine Everett C. Hughes; Hughes, 1961: 558)

Gabriel Tarde'ın (1843–1904) sosyolojisi, unutuluşta geçen pek çok yılın ardından, son bir kaç yıl içerisinde Fransa dışına taşan bir canlanma yaşadı. Tarde'ın teorisinin günümüze değin kriminoloji, yaratıcılık ve yayınım araştırmalarında yıllardır üstlenmiş olduğu rolün önemini de teslim etmek gerekir; çeşitli uygulamalara örnek olan ve sıkça atıfta bulunulan eserleri, genel toplumsal teori içerisinde karşımıza ziyadesiyle çıkmıştır (Örneğin, bkz. Barrows, 1981; Leys, 1993; Williams, 1982). Tarde'ın düşüncesinin düzenli bir biçimde incelenmeye başlanması, önemli ölçüde tüm eserlerinin Fransa'da Eric Alliez önderliğindeki yeniden basımıyla ancak yakın zamanlarda gündeme geldi. Alliez ve ileri gelen diğer sosyal bilimciler, toplumsal düşünce içerisinde Emile Durkheim'ın mağlup ettiği rakibi olarak bilinen Tarde'ı, teorisyenimize duyulan yenilenmiş ilginin başlıca mesulü Gilles Deleuze üzerinden okudular. Deleuze, Tarde'a daha 1968'de methiye düzmüşken, Tarde'ın sosyolojisi nasıl oluyor da ancak şimdi gündeme geliyor? (Deleuze'ün meşhur dipnotu için, bkz. 1994: 313–14) Bunun bir açıklaması, Michel Foucault'nun 20. yüzyılın ileride "Deleuzecü olarak bilinecek" (1998: 343) olmasına ilişkin kehanetinin belki de sonunda gerçekleşmiş olmasıdır; sonuçta Deleuze'ün hakkının teslim edilmesi, fazlasıyla minnet borçlu olduğu Tarde'ın (Alliez, 2004) incelenmesini getirecektir doğal olarak. Belki de, Tarde'a duyulan bu yeni ilgi basitçe *Zeitgeist*'ın Tarde'ın projesinin yanında olmasından kaynaklanmaktadır. Söz gelimi, büyük teori formülasyonu artık o kadar da gayri-meşru ya da şüphe götüren bir teşebbüs sayılmaz. Özellikle, Talcott Parsons'ın eserlerine yönelik 1960 ve 1970'lerdeki eleştiriler bugünlerde öylesine geçmişte kalmış gibi gözükmekteler ki, muğlak genel teoriler için bir kez daha gün doğmaya başladı; Niklas Luhmann'ın *sistem teorisi*, Harrison C. White'ın (1992) *ağ teorisi*, bir o kadar da Tarde'ın sosyolojisi – üstelik bunlar ana akım konumlar olmaktan fazlasıyla uzaklar.

Bu makalede, Tarde'ın toplumsal teorisinin, günümüzde cereyan eden önemli tartışmaları birleştiriyor olması ve daha da ötesinde açılımlar sunuyor olması bakımından, çağdaş teorinin peyzajı içerisinde eski itibarına kavuşturulmayı gerçekten hak ediyor olduğuna değineceğim. Tartışmamı, Tarde'ın günümüzde tanınmasına yol açan Deleuzecü felsefe üzerine değil de, biraz daha sosyolojik bir noktadan yola çıkarak Niklas Luhmann'ın sistem teorisi üzerine kuracağım. Makale, iki temel amaç etrafında oluşturuldu. İlki, Tarde'ın öncelikli uğraşının iletişim ve mekansallığı hesaba katan saf bir toplumsal taklit sosyolojisi formülasyonu olduğunu göstermeyi amaçlıyor. Dolayısıyla, Luhmann'ın psişik ve toplumsal sistemler arasında yaptığı radikal ayrımdan yola çıkarak Tarde'ın projesine yeni bir ışık altında bakmaya çalışılarak, Tarde'ın psikolojizm yaftasıyla damgalanarak ıskalanmaması gerektiği gösteriliyor. Aksine, Tarde toplumsal olmayan *icat* ile tamamen toplumsal bir fenomen olan *taklit* arasında keskin bir ayrım yapmaktadır. Luhmann gibi, Tarde daha ziyade iletişimin sosyolojik önemiyle ilgilenmektedir. İletişim üzerine ortak ilgilerine karşın, özellikle mekansallık ve kentsellik hususlarında, Tarde ile Luhmann arasında önemli farklar tespit edilebilir. Luhmann, iletişimin kavramsallaştırılmasında mekansallığa önemli bir rol biçmezken Tarde, modernlikle birlikte kentlerin *iletişilmekte* ya da, Tarde'ın terminolojisindeki tabirle, *taklit edilmekte* olan bakımından büyük önem kazandığını öne sürer.

Bu makalenin başlıca amacı Tarde'ı çağdaş toplumsal teori bağlamında konumlandırmak ve Tarde düşüncesinin günümüz sosyolojik eğilimleriyle uyumlu olduğunu göstermekse, diğer bir amaç da günümüzdeki yaygın tartışmaların ötesine geçmektir. Özellikle iki mesele, *kalabalıklar* ve *ritimler*, Tarde'ın teorisi içinden seçip çıkartılarak teorik ve analitik gündeme yerleştirilecektir. Tarde kalabalıklar fenomenine büyük ilgi duymaktadır. Tarde'a göre, kalabalıklar herşeyden önce kentsel bir vakadırlar; ancak, bunun da ötesinde, eşzamanlı olarak toplumsalın beyanı ve yıkımı oldukları da iddia edilebilir. Tarde'ın kalabalıklar teorisinin yine onun kentsel taklitler teorisiyle nasıl ilişkilendiği gösterilerek genel bir toplum teorisinin kalabalıkların varlığını izah edebileceği öne sürülecektir. Tarde'ın günümüzde her alanda geçerli olduğu türünden bir iddiamız olmadığını söylememe gerek yok. Teorisi, her ne kadar ana akım sosyolojik hakikatleri sorgulamaya ve devirmeye davet ederek değerli bir başlangıç noktası sunuyor olsa da, pek çok bakımdan güncelliğini yitirmiştir (söz gelimi, Tarde'ı cinsiyet tartışmalarına ilişkin okumak, kendisi için pek hayırlı olmaz). Bu bakımdan, makalenin son bölümünde, Tarde'ın taklitleri düzenleyen bilimsel yasalara yaptığı –artık inandırıcı olmaktan uzak– vurguyu, yapıların taklitleri nasıl koşullandırdığına ilişkin daha sarih bir bakış açısıyla değiştirmeyi amaçladık. Daha açık olmak gerekirse, iddiamız, Henri Lefebvre'den yola çıkarak, taklitlere, Tarde'da yeterince ele alınmamış olan yapısal bir boyut kazandırmaya ilişkin bir perspektif sunmaktır. Makalemiz, özetle, taklitleri, mekansallığı ve kalabalıkları analiz etmeye yeltenen çağcıl bir Tardecı yaklaşımın, ritimlerin nasıl eş zamanlı olarak

taklitleri koşullandırdığına ve kopuşlar ürettiğine yoğunlaşan bir ritimanalizi biçimini alabileceğini tartışmaktadır.

Saf Sosyoloji

Gabriel Tarde'ın iddialı hedefi bir 'saf sosyoloji' veya 'genel sosyoloji' formülasyonuna varmak, tüm toplumsal ilişkilerde ortak olarak bulunan ve böylelikle her toplumsal fenomene uygulanabilir olan karakteri yakalamaktı (Tarde, 1962: ix–x). Tarde'a göre bir eylem teorisi bunu başaramazdı, büyük adamların üstün başarılarına yapılan atıflar veya herhangi türden metodolojik bireycilik hiçbir işe yaramayacaktır (1962: 1–2). Bunun yerine, içinden toplumsalı ve taklidi teşkil ettiğine inandığı maddeyi seçip çıkaracağı kozmolojik bir evrensel tekrar teorisi geliştirecektir. Taklit, 'bir zihnin diğeri üzerinde uzaktan bulunduğu eylem' olarak tanımlanıyordu (1962: xiv). 1890'dan seslenen *Les lois sociales*'de Tarde toplumsal tekrarı uyurgezerliğe ya da hipnoza benzetir. Bu kavramların her ikisi de 19. yüzyılın sonunda sıkça tartışılan kavramlardır; Tarde bunları neredeyse toplumun tanımlayıcı karakteristiği olma mertebesine yükseltecektir, "Toplum taklittir ve taklit bir tür uyurgezerliktir" (1962: 87).

Tarde, toplumsalı ve toplumu bireysel[1] aktörlerden türetmemek hususunda dikkatliyse de, bu bizi Tarde'da bireyin herhangi (aktif) rolünden feragatta bulunulduğuna inanmaya itmemeli. Tam tersine, bireyin icatlarını analiz etmek Tarde'ı epey alakadar etmektedir. Tarde'a göre, bunlar tamamen bireysel bir mantığın içinde gömülü haldedirler – bir icat yalnızca taklit edildiğinde toplumsal bir karaktere bürünür (bkz. Tarde, 1962: xxii, 382). Gerek bireyler arasındaki bu ilişki, gerekse toplumsal taklit, Tarde'ın sosyolojik programının kılık değiştirmiş bir psikolojizmden başka bir şey olmadığı yönündeki eleştirileri besleyerek çok fazla kafa karışıklığına yol açmıştır. Deleuze'ün yorumu özellikle de bu noktada, esas meseleyi görmezden gelen üstünkörü bir okumayı çürütmesi bakımından yardımcı olur:

> Tarde'ın sosyolojisini bir psikolojizme, hatta bir inter-psikolojiye bile indirgemek külliyen yanlıştır. Tarde, Durkheim'ı, izah edilmesi gerekeni –yani, 'binlerce insanın birbirine benzeyişini'– hali hazırda varsaydığı için eleştirir. Alternatif olarak –kişisel olmayan veriler ya da büyük adamların fikirleri yerine– küçük adamların taklitsel akımlar arasındaki küçük müdahalelerini, küçük fikir ve icatlarını önerecektir. *Tarde'ın açtığı alan*

[1] Aslında, Tarde özerk benlik fikrine karşı oldukça eleştireldir. Örneğin, şu ifadeye bakınız: "... insan, canı öyle istediği için taklit ediyor olduğunu düşünmekle yanılgıya düşer. Taklit etme iradesi bizzat taklitle aktarılmıştır. Bir başkasının eylemini taklit etmeye, bu eylemin seyirini doğuran ihtiyacı hissederek başlarız ve bize öyle telkin edilmiş olduğundan tam da öyle eyleme ihtiyacı hissederiz" (1962: 193).
Tarde, 'özgür irade hülyası'nı da aynı şekilde eleştirir (1968: 194).

> *mikrososyolojidir*; bireyler arasında ne olup bittiğiyle ilgilenmekten ziyade, bir tek bireyin içinde ne olup bittiğiyle ilgilenir: söz gelimi, tereddüt, 'sonsuz küçük toplumsal karşıtlık' ya da icat, 'sonsuz küçük toplumsal adaptasyon' olarak kavranır (1994:314, 3. dipnot).

Deleuze, tartışmasını, Tarde'ın *Les lois sociales*'inde karşıtlık halindeki taklit ışınlarının bireysel bilinçte birbirlerine girmeleriyle patlak veren 'temel toplumsal karşıtlığı', 'bu minyatür iç savaşı' tartıştığı paragraf üzerine kurar özellikle (Tarde, 1899: 83ff.). Deleuze'ün yorumu çok ilgi çekici ve pek çok sosyal bilimci tarafından kabul görmüş olmakla birlikte (Boyer, 2001; Toews, 2003) böylesi bir mikrososyolojinin mümkün olabileceği koşulları tartışmaya odaklanmadığı gibi, sonuçta 'temel toplumsal karşıtlığı' 'tamamen psikolojik' karşılığından (Tarde, 1899: 99) ayırt edebilmekle de ilgilenmeksizin konuyu saptırma eğilimindedir. Sonuç olarak, Toews'in (2003: 91) değineceği gibi, Deleuze'ün izahati kimilerini, bireyi mafsal noktası olarak görmekte ısrarcı olmaya sevkedebilir. Bu bakımdan Toews, Deleuzecü ve Tardecı mikrososyoloji ile geleneksel sosyolojik etkileşim arasındaki farkları açıklamayı gerekli görür (2003: 91–2). Belki de, Tarde'da ayırt edici biçimde sosyolojik olan şey, bu programın doğasına çok daha iyi ışık tutacak şekilde seçilip çıkartılabilir. Bruno Latour, söz gelimi, yakın zamanda Tarde'ın eserinin aktör-ağ-teorisinin öncülü olarak görülebileceğini gösterdi (Latour, 2002). Latour, Tarde'da 'doğayla toplum arasındaki hiçbir sınıra saygı duymayan' canayakın bir düşünür bulur; Tarde –önceden biraz çıtlattığım gibi– bütünden parçayı türetmediği gibi, 'küçük olanın daima daha büyük olduğunu' iddia etmektedir (Latour, 2002: 119, 121). Latour, Tarde'a yönelik psikolojizm suçlamalarına karşı Tarde'ın içe-dönük-psikolojiyi reddiyesine atıfta bulunarak onu savunur. Ancak, Latour bile içe-dönük-psikolojiyle Tardecı anlamda bir sosyoloji arasındaki ayrımın nasıl kavranabileceğine ilişkin kafa karışıklığını tam anlamıyla gideremez.

Deleuze ve Latour'un yorumları Tarde'ın düşünce çizgisini sürdürerek, onun sesini çağcıl toplumsal teori içinde duyurmaya çalışmaları bakımından oldukça teşvik edici bir öneme sahipler. Ancak, ben başka bir çıkış noktasına yöneleceğim. Bir süreliğine Niklas Luhmann'ın sosyolojisine dönerek Tarde'ın projesine dair yeni ve aydınlatıcı perspektifler kazanacağımıza inanıyorum. Luhmann'a atıfta bulunmam başta şaşırtıcı gelebilir, ne de olsa Deleuze ve Latour'un Tarde'a ilişkin vurguladıkları öngörüler kesinlikle katı düzenlilikte önermeler değildir.[2] Tarde ve Luhmann'ın uyumlu olduklarını öne sürmek kolay değil; o yüzden yapısal yakınlıklarına kısaca değineceğim. Bununla birlikte, Tarde'a Luhmanncı bir perspektiften yaklaşmanın, Deleuze-Latour perspektifine kıyasla hali hazırda iki avantajı var. İlkin,

[2] Tarde, Luhmann'ın çalışmasında pratikte hiç yer almaz. Luhmann'ın teorik başyapıtı *Toplumsal Sistemler*'de, söz gelimi, Tarde'a yalnızca bir kez, o da geçerken değinilmiştir (Luhmann, 1995: 346). Elbette bu, analitik ve teorik benzerlikler tespit edilmesine engel değil; Balke (1998), Tarde ve Luhmann'ın (ve Deleuze'ün) 'fark'a yaptıkları ortak vurguyu gözlemler.

sistem teorisiyle bir karşılaştırma yapmak, bize Tarde'ın psikolojizm tuzağına düşmemiş olduğunu ve asıl derdinin saf bir sosyolojinin şemasını çıkarmak olduğunu açık seçik gösterebilme imkanı verir. İkinci olarak, Luhmann'ın iletişime yoğunlaşmış olması doğal olarak bizi Tarde'da iletişimin sahip olduğu konumu incelemeye yöneltir ki, bu Tarde'ın Deleuze ve Latour tarafından pek de ele alınmamış bir yönüdür. Bu yüzden, Luhmanncı bir yaklaşımı tercih etmekteki niyetim ne Tarde'ın sosyolojisini genel bir Luhmanncı program kapsamında değerlendirmek ne de Tarde'a kendi teorisiyle uyuşmayan düzenlilikte bölümlemeler dayatmaktır. Fikir, daha ziyade, Tarde'ın saf sosyolojisine safi sosyolojik bir tartışma imkanı sunmak ve eserinin bugünlerde kabul gören boyutları dışında kalan noktalarına dikkat çekmektir. Öyleyse, Tarde'ın eserinin, Luhmann'ın sistem teorisi de dahil olmak üzere, günümüz toplumsal teorisiyle ne bakımlardan farklılık arz ettiğine bakmaya başlayabiliriz.

Luhmann'ın en önemli teorik başarısı, büyük oranda dolaylı bir tarzda gelişen ve ana kavram olarak iletişime dayalı bir sosyoloji formüle etmiş olmasıdır. Toplumsal sistemler, Luhmann'a göre, iletişim sistemleridir. İletişim, toplumsalın kendisidir ve toplum, iletişimden başka birşey değildir. Bunun da ötesinde, yalnızca iletişim iletişir, insanlar değil. Bu kışkırtıcı hipotez –Luhmann'ı, Tarde'ın, merkezinde bir insanın ya da herhangi biyolojik ve fiziksel fenomenin bulunmadığı, insan öznelerinin toplumun ve toplumsalın dışında konumlandırıldığı saf bir sosyoloji tasarlama hevesiyle ilişkilendirerek– birbirlerinin çevrelerini kuran psişik ve toplumsal sistemlerle kati bir ayrım arz etmektedir. Dolayısıyla, Luhmann'a göre, psişik ve toplumsal sistemlerin kendilerine atıfta bulunan işlemleri yani bilinç ile iletişim arasında kalıcı bir çakışma söz konusu değildir. İki türden sistem de işlemsel olarak kapalıdır ve tamamen kendi kendini örgütleyen, otopoetik biçimde işlerler; öyle ki, bilinç bilinçle, iletişim iletişimle tekrar tekrar bağlantı kurar. Ne var ki, bu işlemsel kapanma psişik ve toplumsal sistemlerin birbirlerinden tamamen bağımsız oldukları anlamına gelmez. Tersine, Luhmann her sistemin kendi karmaşıklığını nasıl diğerinin kullanımının karşısına koyduğuna –böylelikle karşılıklı evrimi ya da tam manasıyla birlikte- evrimi olanaklı hale getirdiklerine– atıfta bulunan içiçe-geçme kavramıyla ilişkilerinin karşılıklığa dayalı oluşunu vurgular (Luhmann, 1995: 210ff.). Luhmann'ın teorisi Tarde'ı kavrayışımıza iki biçimde katkıda bulunur. Birincisi, taklidi tamamen tekrara dayalı bir fenomen olarak kavramaya çağırır. Nasıl iletişimin yegane dayanağı iletişimse, taklit de öncelikle taklitten ötürü ortaya çıkıyor gibidir. Bir icadın ilk kez taklit edilmiş olacağı aşikardır, ancak Tarde, bunu takip eden taklitlerin de ilk icat kadar taklidin taklitleri olduğunu söyleyecektir. Yalnızca toplumsal süreç başladığında, taklit kendi kendini örgütleyen bir kuvvet haline gelir –taklit edersiniz çünkü diğerleri de taklit etmektedir. Tarde'ın kendi ifadesiyle, 'çoğu zaman birine boyun eğeriz çünkü başkalarının da ona boyun eğdiğini görmüşüzdür' (1969: 314, 1989: 123). İkincisi, Tarde'ın taklit-icat ilişkisi analizi, yapısal olarak psişik ve toplumsal sistemlerin eşzamanlı kendine-atıf ve ortak-bağımlılığına denktir. Diğer yandan, taklit ve icadın her

birine de kendilerine ait bir gerçeklik katmanı atfedilmiştir. Taklit, toplumsalı oluşturmaktayken "yaratıcısının beyninde kilitli kalmış olanın toplumsal bir değeri yoktur" (Tarde, 1899: 166). Esasında, Tarde'a göre yaratıcılık 'toplumsaldan ziyade toplumsal-aşırı' olmaktır (1962: 88). Sonuçta, Tarde hiçbir türden psikolojik akıl yürütmeye kendini kaptırmış değildir; taklide dayalı sosyolojisi, tam manasıyla saf sosyolojidir. Diğer yandan, gerçekliğin iki katmanı birbirlerini koşullandırır. Boyer'in tabiriyle, "İcat yalnızca tekrarla ortaya çıkar, tekrarın yegane kaynağıysa yaratıcılıktır" (2001: 190).[3]

Belki de, iletişim ve taklit arasında yapısal bir benzerlikten daha fazlası söz konusudur. Taklidin kendisi bir ortama ihtiyaç duyar ki, bunların en başta geleni iletişim ortamıdır. Kantçı terminolojiyle ifade edecek olursak, iletişim ortamı taklidin mümkün olma koşulunu teşkil eder. Bu, (Tarde bu noktada çok açık olmasa da) rastgele bir varsayım değildir. Tarde, bunu negatif bir formülasyonla, "iletişim yokluğu ... taklide mani olmaktadır" (1962: 115) diye ifade edecektir. Bu yüzden, Schmitz'e katılarak, Tarde'ın yalnızca belirli bir mikrososyoloji başlatmakla kalmayıp, daha da önemlisi, bütünlüklü bir iletişim sosyolojisi de önermiş olduğunu iddia edebiliriz. Aslında, Tarde iki yönlü bir iletişim sosyolojisi öneriyor gibidir: temelde iletişim kavramına dayalı bir sosyoloji programı ve belirli iletişim kiplerinin nasıl evrildiğinin sosyolojisi. Taklit üzerine en önemli eseri *Les lois sociales*'de iletişim ile taklit arasındaki ilişkiye hiç de öyle kapsamlı bir yer verilmezken (dil ve taklide bolca yer verilmiştir), bütün bir iletişim meselesi karşılıklı konuşma üzerine daha sonraki yazılarında analiz edilmiştir (Tarde, 1989: 86ff. kısmen tercüme edilmiştir, Tarde, 1969). Eserinin bu kısmına çok derinlemesine dalmadan, karşılıklı konuşmanın analizinin Tarde'ın iletişim sosyolojisinin her iki boyutunu da kavrıyor olduğunu ifade etmemizde fayda var. Karşılıklı konuşma, bir yandan, soyut bir biçimde 'basit toplumsal ilişki' ve 'taklidin en güçlü aracı' olarak tanımlanır (Tarde, 1989: 30, 87, cf. 1969: 308). Diğer yandan, Tarde burada konuşmanın çeşitli toplumsal ortamlar arasında, örneğin kent ve kırsal alanlar arasında geçirdiği dönüşümleri ve farkları çarpıcı bir biçimde ele alır. Her ne kadar, Hughes'un haklı gözlemiyle Tarde, "öncü sosyologlardan biri olarak iletişimi ... merkezi araştırma nesnesi olarak görmüş ve bu yönde temel bazı kavramlar ve sorunlar ortaya atmış" (1961: 557) olsa da Tarde'ın iletişim teorisinin, günümüzdeki teorik yaklaşımlarla kıyaslandığında oldukça yetersiz kaldığını vurgulamak gerekir. Söz gelimi, Luhmann'da iletişim, yalnızca zorunlu bir ortam olmakla kalmaz, toplumsal sistemlerin nihai unsurudur da. Dolayısıyla, Tarde, Luhmann kadar radikal

[3] Döngüsellik, kendine-atıfta bulunan olgularda kaçınılmaz bir durum. Luhmann, döngüselliğin teorik bir açmaz olarak görülmesindense, 16. yüzyıl etki geleneğinin yeniden keşfedilerek, döngüselliğin ve paradokslarının, yaratıcı özellikleri bakımından incelenmesi gerektiğini tartışır. Her ne kadar, "bir toplum teorisi, nihayetinde izah edilmemiş bir paradoks üzerine inşa edilmeli" (1993: 772) de olsa, dikkatimizi toplumsal sistemlerin süregiden işlemleriyle bu türden paradoksları gene nasıl izah ettiklerine vermeliyiz. Tarde'ı takip ederek taklidin nasıl yayıldığını gözlemleyecek olursak aynı ray-hattına girmiş oluruz; çünkü bu, klasik mantık karşısına sorular diken paradoks ve döngüselliklerin toplumsal hayatı pratikte etkilemediğini de gösterecektir.

olmamakla birlikte taklitle iletişim arasındaki girift ilişki üzerinde yoğunlaşan bir araştırma gündemi önermektedir.

Kentsel Taklitler

Şu ana kadarki amacımız, Tarde'ın, Luhmann gibi, metodolojik bireycilik, aktör-merkezli sosyoloji yaklaşımlarından uzaklaşarak, iletişimi, üzerine genel bir toplum teorisi formüle edilebilecek bir temel olarak önermiş olduğunu göstermekti. Tarde, bunun da ötesinde, taklidin kent dayanaklı olduğunu vurgulayarak günümüz toplumsal teorisindeki mekansal-dönüşe yakınlaşır. İletişim ve kentselliğe yapılan bu çifte vurgu günümüz standartları için bile biraz sıradışıdır. Dolayısıyla, Luhmann genel olarak mekanın teorik önemini yitirdiğinden dem vurur, çünkü iletişim sistemleri "mekanda sınırlanmış değildir" (1997: 76). Bu görüşün en aşırı savunucusu muhtemelen Luhmann'dır, ancak dilbilimsel-dönüş içerisinde yer alan diğer öncü kişiler söz konusu olduğunda da durum kökten farklı değildir.[4]

Öyleyse, Tarde'ın mekan hususunda diyeceği neler olabilir? Aslında, Tarde'ın taklit ve mekansallık (daha ziyade kentsellik) üzerine gözlemleri bir toplumsal modernleşme teorisi içine yerleştirilmiş haldedir. Ona geçmeden önce, taklidin yönü prensibi diyebileceğimiz hususta, taklidin iki genel özelliğine dikkat çekmek gerekir. İlkin, taklit *ab interioribus ad exteriora* gerçekleşir; yani, söz gelimi, fikirlerin taklidi, onların ifade edilmesini önceler (Tarde, 1962: 207). İkincisi ve bizim bağlamımız için daha da önemlisi, taklidin üstte olandan altta olana doğru yayıldığı söylenir. Taklit sıklıkla, taklidin yayınımı üst-alt arasındaki ilksel farkı çözdükçe zaman içerisinde düzlenen arkaplandaki hiyerarşik bir yapı karşısında gerçekleşir. Tarde bu sürece ilişkin bir kaç örnek verir, örneğin, babanın oğlu tarafından, sevilenin sevgilisi tarafından ve saray adabının avamca taklit edilmesi.

Tarde, tarihsel olarak neyin üst, neyin alt olarak kabul gördüğünü anlatırken, Luhmann'ın tabiriyle hiyerarşik olarak farklılaşmış toplumlarla, modern, yani fonksiyonel olarak farklılaşmış toplumlar arasında bir değişim teşhis eder. İlkinde, soyluluk hüküm sürmektedir. Burada üstünlük bireylere, sınıflara, vb. atfedilir ve tam da bu üstünlüklerinden ötürü taklit edilmektedirler. Ancak, modernliğe geçişle birlikte, klasik soyluluk taklit-üretme kapasitesini kaybeder. Bu, hiçbir şekilde taklit süreçlerinin sona erdiği ya da bir taklidin yönü prensibinin ortadan kalktığı anlamına gelmez. Daha ziyade, taklidin yayıldığı nokta hareket etmektedir, yani taklit Tarde'ın iddia ettiği üzere, soyluluk atfedilen belli gruplardan ya da bireylerden değil *kentlerden* kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla modern çağda kent, 'yerin bu

[4] Jürgen Habermas'ın, kamusal alanın yapısal dönüşümü üzerine çalışmasında mekan ve kentselliğe yönelik bir ilgi muhakkak vardır, ancak, iletişimsel eylem üzerine sonraki çalışmasında bu ilgi kaybolmuştur. Michel Foucault'da mekana daha fazla önem verilmekte, söylemler sıklıkla mimariyle ve mekansal tasarımla ilişkilerinde analiz edilmektedir, ancak Foucault bile bu ilgisinde "ne sistemli, ne de ısrarlıdır" (Isin, 1998: 33).

aristokrasisi' (Tarde, 1962: 225), bugüne kadar klasik soyluluğun üstlenmiş olduğu işlevselliği devralmıştır. Bu dönüşümün nefes kesen bir tarifiyle, Tarde, Paris'in önemini şöyle betimler:

> Paris, taşraya, sarayın şehre hükmettiğinden, tartışmasız olarak çok daha soylu ve yönlendirici bir biçimde hükmetmektedir. Telgraf ya da demiryolu, kentin basmakalıp fikirlerini, isteklerini, konuşmalarını, devrimlerini, basmakalıp kıyafet ve mobilyalarını hergün tüm Fransa'ya dağıtmakta. Tüm bu geniş alan üzerine anında icra edilen, ima yüklü ve emredici hayranlık o kadar muhteşem, o kadar tamamlanmış ve öylesine desteklenmiş ki, kimseyi şaşırtmıyor artık. Bu türden bir cazibe kronikleşti (1962: 226).

Tarde, taklidin yayınım noktası olarak kentlere baskın bir konum atfederek, metropolitan yanlılığını, mekansal meselelere ilişkin dertlerinin çoğunlukla büyük kentlerin performansları etrafında şekillendiği modernleşme teorisinde bariz bir biçimde açığa vurur. Tarde'a göre, kenti icatların ve taklitlerinin üretildiği zemin ve itici güç haline sokan bu durum, yalnızca kendi-kendini-pekiştiren bir dinamikle açığa çıkarılmıştır. Tarde: "herşeyin üstünde" ... "kentler, modern icatlardan istifade etmeye en uygun olanları, en aktif beyinleri ve en zengin bünyeli organizmaları dört bir yandan kendilerine doğru çekerler" (1962: 228). Kentlere ilişkin bu kendi-kendini-yığma tarifi ve kentin yaratıcılığın ve gelişmenin merkezi haline gelişine dair tanımlar, Tarde'ı şaşırtıcı bir biçimde kentlerin yığılma etkilerini vurgulayan, toptan bir çağdaş kentsel teori dalına yakınlaştırmaktadır (bkz. ör. Scott, 1999; ve bu konumlara eleştirel yaklaşımlar için, Amin ve Thrift, 2002: 56ff.).

Luhmann, modernliğe geçişte, yerini işlevsel bir farklılaşmaya bırakan *l'ancien régime* ile birlikte, klasik soyluluğun yanısıra mekansallığın da önemini yitirdiğine işaret ederken, Tarde başka türlü akıl yürütür. Aslında, Tarde'ın gözlemleri çağlar arasındaki bir kopmaya işaret etmekten ziyade bu geçişteki sürekliliğe işaret ediyor gibidirler; taklidin yayılmaya başladığı nokta olarak merkez, temel işlevlerini aynen korur. Bu işlevsel denkliği kurmasına karşın Tarde, onu Luhmann'la ilişkilendirmemize yol açacak daha ciddi değişikliklere de dikkat çeker. Söz gelimi, üstünlüğün artık kalıtımsal bir mertebe ya da kan yoluyla belirlenmediği hususunda mutabık olacaklardır. Modernlik, gittikçe artan bir demokratikleşmeyle özdeşleştirilecektir; kentte, herkes, bir an için de olsa, üstünlüğe erişebilmektedir (bkz. Tarde, 1962: 225ff.). En önemlisiyse, modernlikte ilginin büyük adamlardan küçük adamlara doğru değişmesidir. Tarde bu değişimi suç sorununa ilişkin olarak ele alır. Farklı türden suç faaliyetleri önceden soylulardan halka yayılmaktayken, modernliğe geçişle birlikte kentlerden taşraya doğru yayılmaktadır. Tarde, Paris'ten bir örnek ele alır;

1825'te, genç bir çocuk bakıcısı –bir küçük kadın!– olan Henriette Cornier'nin, "bakımındaki bir çocuğu zalimce katletmesinin ardından çok geçmeden, diğer çocuk bakıcıları da, başka herhangi bir sebep olmaksızın, işverenlerinin çocuklarının boğazlarını kesmeye yönelik karşı konulmaz arzuya yenik düştüler" (1968: 340).

Michel Foucault'nun eserleriyle tanışık olanlar Henriette Cornier ismini hatırlayabilirler. Davası, hukuki psikiyatrinin doğduğu sıralarda, 1978'de yayınladığı olağanüstü bir makalede ortaya çıkar; bu makaleye, Foucault'nun daha sonra yazacağı makaleye kaynaklık eden, yakın zamanda basılmış olan 1975 yılı, Collège de France derslerinden birinde anahtar rol verilmiştir (Foucault, 1978, 2003). Foucault'nun analizi özellikle ilgi çekicidir, çünkü küçük adam ve kadınların taklitlerin yayılmasındaki önemlerine değinerek, Tarde'ın iddiasına çok ilginç bir biçimde destek vermektedir. Foucault, Henriette Cornier'nin eyleminin, cinayetin ardında hiçbir çıkar ya da saik bulunamamış olmasından ötürü, cezai hukukta bir krizi tetiklediğini gösterir. Bu olay, psikiyatrinin cezai hukuka tanıtılmasından tutun da, dürtüler kavramının ortaya çıkmasına kadar bir dizi karmaşık gelişmeye zemin hazırlamıştır. Hatta Foucault, Cornier'yi, 19. yüzyıl sonunda ortaya çıkan, daha sonraki iki dürtü teknolojisi, öjeni ve psikanalizle de ilişkilendirmektedir (Foucault, 2003: 133). Bu gelişme üzerinde fazla duramayacak olsam da, Foucault'nun araştırmasının, herşeyin Henriette Cornier'nin komşusunun kızını öldürmesiyle başladığına dikkat çektiğini belirtelim. Yani, Tardecı terminolojiyle söyleyecek olursak, o sıralar suçun bağlamında bir icat teşkil eden Cornier'nin suç eyleminin, daha sonraki olaylar üzerinde bu kadar belirleyici öneme sahip olmasının sebebi eylemin kendisi değil, taklit olmasıydı.

Uzun lafın kısası, Tarde'ın taklit teorisi kente yönelik bir ilgiyle oldukça yakından ilişkilidir.[5] Ancak, kentsel taklitler daha belirli bir biçimde nasıl nitelendirilmeli ve incelenmeli? Önümüzdeki bölümde, taşranın kenti taklit etmesine değil, kent içinde deveran eden taklit süreçlerine eğileceğiz. Tarde, oldukça belirli bir kentsel *fenomen* olarak, taklidin gerçekleşmesine örnek teşkil eden 'kalabalık' üzerinde durur. Kentsel taklidin, en önemli biçimlerinden birine nasıl kalabalık içerisinde kavuştuğunu gösterdikten sonra, kentsel taklitlerin teşhisine analitik bir *perspektif* sunabilme çabası içinde, bir ritimanalizine yeltenerek, Tarde'dan biraz öteye ilerleyeceğim.

Kentsel Kalabalıklar

Dilbilimsel-dönüşün önemli bir kısmını teşkil eden çağdaş toplumsal teori alanında mekana oldukça az önem verilmekteyken, kalabalıklar fenomeni

[5] Hughes'un keskin gözlemi bize, Tarde'ın kronolojik bakımdan başyapıtı olan *La philosophie pénale*'in de "aslında, geleneğin hakimiyetinden, kentlerden dolup taşan modaların ve diğer çeşitli tesirlerin hakimiyetine geçen toplum üzerine bir inceleme" (1961: 559, not 14) olduğunu gösterir.

için durum daha da kötüdür. Yarım bir yüzyıl boyunca kalabalıklar kavramı toplumsal teoriden dışlanmıştır; günümüzde büyük teoriyle uğraşanlardan (Habermas, Luhmann, Bourdieu, White, vs.) herhangi birinin düzenli bir biçimde kalabalıklar üzerine düşünmüşlüğü yoktur. Bu durum hep böyle değildi. 19. yüzyılın sonunda, pek çok bakımdan sosyolojinin ortaya çıkmasına koşut olarak, daha çok marazi bir hadise olarak gözlemlenen kalabalıklara ve onların toplumsal (aynı derecede siyasi-devrimci) önemine ilişkin yoğun bir tartışma başlamıştı (Stäheli, 2003). Bu tartışmalarda başı çeken simalar, Gustave Le Bon, Scipio Sighele ve Gabriel Tarde'dı (tartışma konumlarına dair muhteşem bir anlatı ve genel olarak kalabalıklar teorisi tarihi hakkında bilgi için, bkz. van Ginneken, 1992). Amerikan sosyolojisi üzerinde, örneğin Robert E. Park'ın çabalarıyla, sahip olduğu etkiye rağmen kalabalıklar kavramı yavaştan gözden kaybolarak yerini grup dinamiğine, toplumsal hareketlere, vb. duyulan ilgiye bıraktı. Bu tarihsel gelişimin arkaplanını incelemenin yeri burası değil. Onun yerine, benim araştırmam daha çok Tarde'ın kalabalıklara ve onların taklit kapasitelerine ilişkin diyecekleriyle sınırlı olacak. Tarde'ın gözlemlerinden yola çıkarak, kalabalıklar sosyolojisinin teorik gündeme yeniden yerleştirilmesi gerektiğine inanıyorum.

Tarde tarafından kaleme alınmış kalabalıklar üzerine erken metinlerden bir kısmı Tarde'ın kriminoloji projesinin parçasıdır ve suçlu kalabalıklar sorununu ele alır (Tarde, 1892, 1893). Tarde'ın kalabalıklar teorisi diğer yandan kriminolojinin oldukça ötesinde daha genel tartışmalara parmak basmaktadır. Aslında, Tarde, kalabalığın, karakteristik bir biçimde kente dair bir fenomen olduğu iddiasına benzer bir biçimde, toplumsalın temel taşı olduğunu savunur. Kalabalığın toplumsallıkla ilişkisinde Tarde'a göre "toplumların iki özü bulunur, aile ve güruh" (1968: 325). Aile ve güruh ya da kalabalık, her ikisi de telkinin yayıldığı prototipik merkezler olmaları bakımından birbirlerine benzerler. Ailede çocuk babayı taklit eder; kalabalıktaysa kalabalığın üyeleri bir lideri taklit ederler. Ancak, kalabalıkla aile arasında çok önemli farklar bulunmaktadır. Aileyi nitelendiren rasyonalitenin örfün taklidine sebebiyet verdiği iddia edilir ki, bu onu muhafazakar bir havaya büründürür. Buna karşılık, Tarde, kalabalığa devrimci-dönüştürücü bir nitelik atfeder, çünkü onun rasyonalitesi moda-taklit biçiminde işlemektedir (1968: 326). Bu bakımdan, kalabalığın mantığı muntazaman değişimi ve her-daim-yeni icatları teşvik etmektedir. Tarde'a göre, aileyle kalabalık arasındaki bu fark her ikisinin mekansal olarak nasıl konumlandırılmış olduklarına da yansımaktadır. Tarde, ailenin rasyonalitesinin kırsalda baskın olduğunu, kentteyse kalabalıkların rasyonalitesinin hüküm sürdüğünü söyleyecektir. Tarde, kalabalık fenomeninin modern-olmayan taşra ortamında gözlenip gözlenemeyeceğini tartışmaz. Ancak, modern kent, basitçe, pek çok yaşayanı ve kamusal yerleriyle, kalabalıkların oluşumuna mükemmel bir üretim zemini sağlar. Peki ama, kalabalık nasıl oluşur gerçekten?

> *Güruh* tuhaf bir fenomendir. Birinin diğeri için muamma olduğu, türdeş olmayan unsurların toplaşmasıdır; ancak bu unsurların

> birinden bir tutku kıvılcımı çakar çakmaz, bu allak bullak yığın elektriklenir, oracıkta ani bir örgütlenme, o anlık bir oluşum gerçekleşiverir. Bu uyumsuzluk uyum halini alır, bu gürültü bir sese dönüşür ve biraraya toplanmış binlerce insan, karşı konulmaz bir kararlılıkla hedefine yönelen tek bir hayvana, isimsiz vahşi bir yaratığa dönüşüverir bir anda. Bu insanların çoğu meraktan orada toplanmışken, bir kaçının harareti hepsinin zihinlerine kısa sürede erişmiş ve hepsi birden hezeyana kapılmıştır (Tarde, 1968: 323).

Bu alıntı Tarde'ın kalabalıklara olan genel ilgisinin nedenini açığa vuruyor; taklit, dolayısıyla da toplumsallık, en bütüncül, pratik biçimlerine kalabalıkta kavuşmaktadır. Teorik olarak, 'mükemmel ve mutlak' toplumsallık modu, "alabildiğine yoğun bir kentsel hayattan oluşacağından, zihinlerin birinde ortaya çıkan iyi bir fikir, kentteki tüm diğer zihinlere anında iletilecektir" (Tarde, 1962: 70). Bu, farazi bir durum da olsa, kalabalık gerçek hayattaki saf toplumsallığa olabilecek en yakın yaklaştırmalardan biri değil midir? Ben, kendi adıma, Tarde'ın erken dönem yazılarında bunu ileri sürdüğünü düşünüyorum. Dolayısıyla, kalabalığın kendi kendini örgütleyebilme gücü, tek bir eylemle doğar, birbirlerinden oldukça farklı bireyleri bir anda ortak bir telkinde bir araya getirir; tüm bir kent üzerinde etkili olduğunu söyleyemesek de, çoğunlukla önemli bir kısmını kapsar. Diğer bir deyişle, kent, kalabalıkların kuvvetli telkinlere kavuştukları sahnedir; bu bakımdan da, modern toplumda toplumsallığın büyük ihtimalle en radikal, aynı zamanda da en anlık ifadesini bularak ete kemiğe bürünmesidir.

Bu yorumu kabul ederken, kentsel kalabalıklara özgü moda-taklit'in giderek taşradaki ailenin örf-taklit'inin yerini almakta olduğu türünden keskin bir tarihsel gelişme önermekten sakınmak gerekir. Tarde, tedbirli bir biçimde, ilkin taklidin iki biçimi, örf ve moda, arasında yinelenen salınıma değinirken, ikinci olarak örf-taklidin "toplumsal hayatın içinde baskın olduğunu" vurgular (1962: 246, yine bkz. 249, 253–4, 342–3). Kalabalıklara ilişkin, örneğin, aileden bağımsız bir biçimde ortaya çıktığını söylese de, sürdürülebilirliğinin 'ailenin yardımına' dayalı olduğunu belirtecektir (1968: 325). Tarde'ın aile içindeki örf-taklide nihai önem atfedişi, teorisindeki muhafazakar yanlılığı açığa vurur. Bu yanlılık özellikle kalabalıkların davranışını tarif edişinde ortaya çıkar. Kalabalıklar, geçici bir süre için ciddi bir taklit akışı (toplumsallık) üretiyor olsalar da, Tarde sebep oldukları tahribattan endişe duymaktadır. Sonuçta, Tarde, kalabalık üyelerini vahşi, kontrolden çıkmış bir yaratığı oluştururlarken hezeyana kapılmış halleriyle (Tarde suçlu kalabalıklara bilahere ilgi duyar) tariflemektedir. Sorun şu ki, kalabalıklar bulaşıcı etkileriyle eyleme geçtiklerinde ahlak büyük ölçüde devre dışı kalır ve "onları biraraya getiren bireylerin ayrı ayrı sahip oldukları zekadan pek azıyla yetinirler" (Tarde, 1903: 80). Burada, Tarde'ın kalabalıkları ele alışında bir paradoksla karşı karşıyayız (bkz. Stäheli, 2003). Kalabalıklar aynı anda hem hayran bırakır hem de aklını başından alır. Bir yandan, Tarde, taklit teorisinde, en azından kuralcı olmayan bir bakış açısından, kalabalıkların mutlak bir toplumsallık biçimi olduğunu söyler.

Diğer yandansa, kalabalıkların yıkıcı eğilimlerinden ürker ve muhafazakarlığı onu kalabalıklara baskı uygulamaya yönelik kuralcı öneriler getirmeye zorlar.

Burada vurgulamak istediğim nokta, Tarde'ın muhafazakar-tepkisel bakış açısına katılmak zorunda olmadığımızdır. Kalabalıklara ilişikin analizinde ilginç olan, kuralcı endişeleri değildir –Tarde, bu noktada, dönemin diğer düşünürlerinden çok farklı değildir. İlginç olan yanı, Tarde'ın toplumsala, onun kuruluşundaki paradoksal biçime dair gözlemleridir: kalabalık, yalnızca toplumun kavranmasında değil, yıkımının izahında da önemlidir. Kalabalık, toplumsallığın, eş-zamanlı olarak, ifadesi ve yıkımıdır. Diğer bir deyişle, kalabalık, *toplumsalın paradoksallığını* görünür kılar. Dolayısıyla, Tarde'ın analizi, kalabalığın, aşırı toplumsallığından ötürü normal olanı, kentteki gündelik taklidi hafife aldığını ileri sürer; belki de, kalabalığın ana akım sosyoloji tarafından kaale alınmayışı da bu yüzdendir. Tarde, kentsel hayatın Erving Goffman'a özgü biçimde bir etkileşim düzenine indirgenemeyeceğine dikkat çekmektedir. Goffman'ın kendisi de bunun farkındadır, *Behavior in Public Places*'in önsözünde açık seçik belirtir: "Bilindiği üzere, elverişli koşullar sağlandığında, huzurlu insan trafiği akışından bir anda güruhlar peyda olabilmektedir. Bu huzurlu ilişkinin, bir güruh oluşumu söz konusu değilken, ne türden bir yapıya sahip olduğu sorusu üzerindeyse pek durulmamıştır" (1963: 4). Böylece Goffman odağını huzurlu taklit süreçlerine göre yeniden ayarlar ve yalnızca bu düzene karşı yapılan kabahatlarla meşgul olur. Günümüzdeki teorik durum üzerine düşündüğümüzde, Goffmancı etkileşim analizinin, başta yalnızca eksiğini tamamlamak istediği şeyi devre dışı bırakmış ve bütünüyle yerini almış olduğunu söyleyebiliriz. Huzurlu ve normal olana yönelik tercih, kalabalığı basitçe toplumsal teorinin dışına itmiştir. Şimdiyse mesele, yabancı bedenlerin birbirine değmesinden ve beden ısılarının karşılıklı algılanışlarından kaynaklanan rahatsızlığı askıya alacak bir aşırı toplumsallık akışının tekrar gündeme yerleştirilmesi vaktinin gelmiş çatmış olup olmadığıdır. Kalabalık yıkıcı davranabilir; anti-toplumsal ve parazitik-patolojik görünebilir. Ancak, Tarde'ın kimi yazılarının ileri sürmüş olduğu gibi, kalabalık aslında toplumsalı kucaklar ve kentsel taklitleri pratikteki en saf biçimiyle yoğunlaştırır; öyleyse, toplumsal teori içerisinde kalabalığa yer açmak zorunda değil miyiz? Kalabalığın toplumsallığının içerilmesi ve kavranışı tam da genel bir toplum teorisinin kendini sınayarak geçmek zorunda olduğu nihai sınav değil midir? Toplumsal, kalabalıktaki tecellisinde, öz yıkımının tohumlarını barındırıyorsa, bu onun toplumsalın paradoksallığına nihai örnek teşkil ettiğini göstermez mi?

Kentsel Ritimler: Kentsel Taklit Yapılarının Analizi

Toplumsalın taklitle kurulduğunu, taklit süreçlerinin modern toplumda kentler ve kalabalıklarda ifade bulduğunu kabul ettiğimizde bu taklitleri belirli bir biçimde nasıl analiz edebileceğimiz sorunuyla karşı karşıya geliriz.

Bir olasılık, Tarde'ın örneğini takip ederek taklit süreçlerini düzenleyen bilimsel yasaları araştırmaktır. Tarde, burada mantıksal ve mantıksal-aşırı yasalardan bahseder. İlki, bir icat taklit edildiğinde gündeme gelir; bir sorunu daha yüksek fayda gözeterek ya da diğer icatlardan daha iyi çözdüğüne inanılıyordur. Ancak, Tarde'a göre, belirli bir icadın taklidi, kökeninde rasyonel ya da kasıtlı niyetlerden ziyade, kültürel olarak tanımlanmış –soyluluğun ya da kentlerin taklidi gibi– nedenlerin bulunduğu mantıksal-aşırı saiklerle gerçekleşmektedir. Diğer bir olasılık da, bilimsel yasalar fikrinden kurtulmak ve bunun yerine, somut taklit süreçlerini düzenleyen esnek yapılara odaklanmaktır. Tarde'ın taklit teorisi, yapılara ve taklitleri nasıl koşullandırıdıklarına ilişkin güçlü bir nosyon barındırmaz. Bu makalenin son bölümünde Tarde'a yapısal bir boyutun nasıl kazandırılabileceği üzerinde duracağız. Diğer bir deyişle, amacımız demin bahsedilen perspektifin sunduğu değişimi biraz daha işlemek; yani, Tarde'ın haritalandırmasında, bugün için modası geçmiş bir biçimde, 'mantıksal' ve 'mantıksal-aşırı' olarak geçen taklit yasalarını, taklidi belirleyen ve düzenleyen yapılara açık seçik bir biçimde odaklanan, diğer yandan da taklit dinamiğinin kırılganlığını ve çeşitliliğini hesaba katan, daha açık bir yaklaşımla değiştirmek. Daha açık olmak gerekirse, Tarde'ı çağdaş toplumsal teorinin peyzajına yeniden dahil etmenin yollarından biri de, taklidin *ritimanalizi* olabilir; bu, Tardecı perspektifi daha da büyük teşhis kuvvetleriyle donatacaktır.

Aslında, Tarde'da ritimler kavramı bir şekilde bulunuyor olsa da, düzenlilik arzedecek bir biçimde ele alınmamıştır. Şüphesiz, kendisi taklit süreçlerini ritimolojik olarak ele alıyordu. Söz gelimi, moda- ve örf-taklit'in mantıksal-aşırı yasalarını tartışırken, "bu [moda] akıntısı ne kadar zayıf olursa olsun, su veriyor ya da suluyor oluşu kayda değer; bu bakımdan, tam da ortaya çıktıkları düzensiz ritimdeki periyodik yükseliş ve düşüşlerini çalışmamız gerekir" (1962: 244–5). Diğer bir deyişle, Tarde 'ritmik taklidi' ve taklitlerin 'ritmik salınımlarını' analiz etmeye dair ihtiyacı değilse de, olanağı farkeder (1962: 295, 346). Ritimler kavramı, Tarde'ın sisteminin iki diğer temel boyutu olan karşıtlık ve adaptasyonla ilişkide de kullanılmaktadır. Karşıtlıklar, taklit ışınları çatıştığında ortaya çıkar (Deleuze'ün Tarde yorumu burada devreye girmektedir). Tarde, iki türlü sözüm-ona dinamik karşıtlık sıralar, eş-zamanlı ve ardışık bir biçimde ortaya çıkanlar. Eş-zamanlı karşıtlıklar, Deleuzecü–Tardecı tereddüte prototip teşkil ederler: Tereddüt ederim, çünkü tam da bu an içerisinde, birbiriyle çatışan arzular deneyimliyorumdur. Bunun zamansal karşıtı ardışık karşıtlıktır ve Tarde ritimi buraya yerleştirir. Ritmik karşıtlık, örneğin, yer değiştiren ekonomik şişme ve sönmede ya da bireylerin neşeyle keder arasında salınmasında ortaya çıkar (Tarde, 1999: 72, 258). Ne var ki, daha normali, ritmik adaptasyonlardır; yani, karşıtlığın, karşıtlık yerine uyum kuran yeni icatlar ürettiği durumlardır (Tarde, 1902b: 190).

Tarde, böylelikle, sosyolojisine açıkça zamansal bir boyut katmakta ve ritimler kavramını taklit, karşıtlık ve adaptasyonun her üç katmanıyla da

ilişkilendirmektedir. Ne var ki, Tarde'ın ritimleri yetersiz bir biçimde ele aldığını söylemeliyiz. Ritim kavramının Tarde'ın sisteminde kapladığı analitik ve teorik konum net değildir. Öyleyse, Tarde'ın yaklaşımına, ritimleri esaslı bir biçimde ele alan bir perspektif sunarak, taklit süreçlerinin yapısal bir boyutunu ana çizgileriyle tarif edelim (konuyu karmaşık hale getirmemek için, karşıtlıkları ve adaptasyonları bir kenara bırakıp, burada yalnızca taklit katmanını ele alacağım).

Burada, Henri Lefebvre'in geliştirmiş olduğu ritimanalizinin başlıca boyutlarını ele almaya çalışacağım. Lefebvre, 'genel bir ritimoloji' sayesinde mekanın üretimine dair araştırmasını tamamlayabileceğini evvelden farketmişti (Lefebvre, 1991: 205, 405). Ne var ki, ritimanalizini, kısmen Catherine Régulier ile birlikte kaleme aldığı ve ölümünden sonra ancak bir kısmı basılan son dönem eserinde derinlemesine ele alabildi yalnızca. (Lefebvre, 2004; Lefebvre ve Régulier, 1996, 1999). Biyolojinin, sosyolojinin, vb. sınırlarını aşan disiplinlerarası bir yaklaşım olarak görse de (ve bu bakımdan Tarde'ın kozmolojik başlangıç noktasıyla benzeşmekteyse de) ritimanalizi kendine özgü bir biçimde (kentsel) gündelik hayat merkezlidir. Gündelik ritimlerin etüt edilmesi, Lefebvre'in genel eleştirel girişimiyle bağlantı kurar; kapitalizm gündelik hayatın ritimlerini dönüştürerek, onları kapitalist üretim biçiminin içine yerleştirmiştir. Tarde'ın projesiyle hiç mi hiç uyuşmayan bu neo-Marksist fikirler, Lefebvre'in analizine ilginç bir teşhis boyutu katacaklardır. Buna tekrar geleceğiz; ama önce, Tardecı bir kentsel ritimler analizinde hesaba katılması gerekenleri belirleyen Lefebvre'in ritimanalizinin iki genel boyutunu araştıralım.[6]

Öncelikle, her ritim tekrara–ya da, Tardecı toplumsal tekrar modeline göre, taklide– dayalıysa da, her tekrar ritim oluşturmaz. Lefebvre'e göre, mekanik ya da zoraki tekrarlar ritim üretmezler; ritim kırılganlığa ihtiyaç duyar. Son tahlilde, ritimler "tekrarlar, kırılmalar ve süprizlerden oluşurlar" (Lefebvre and Régulier, 1999: 9). Ritimler, bir önce ve bir sonra, tekrar ile tekrarlanan hadise arasında zamansal bir ayrım varsayarlar. Aynı zamanda, tekrar/taklit edilenin sürekli bir değişikliğe maruz olduğunu ima ederler. Ritimlerin, oldukça Deleuzecü bir formülasyonla, tekrar ve oluş, yeniden-üretim ve fark sorunsalı içinde yer aldığı ifade edilir (Lefebvre ve Régulier, 1999: 9–10). Sonuç olarak ritim, tekrar ve fark arasındaki farkın birliğidir. Bu yüzden, bir ritimanalizi, basitçe taklitlerin (tekrarla) kimlikleri yarattığı, yeniden-ürettiği ve pekiştirdiği iddiası üzerinden gözlem yapmak türünden bir ayartmaya direnmelidir. Ritimler (taklidin yapıları) tarafından üretilen, taklitlerin ve ritimlerin kendilerinin istikrarını mütemadiyen bozarak yeni ritimlerin ve taklitlerin ortaya çıkmasına yol açan ufak fark ve çeşitlemeleri de hesaba

[6] Tarde ve Lefebvre arasında çeşitli yakınlıklar tespit edilebilecek dahi olsa, Lefebvre Tarde'a atıfta bulunmaz. Bunun yerine, Lefebvre (2004: 9) Bachelard'ı zikreder; *Sürenin Diyalektiği* adlı eseri ritimanalizi üzerine bir bölüm ile sonlanmaktadır, Portekizli filozof Pinheiro dos Santos'a ait izi sürülemeyen bir incelemeden yaralanmış gözükmektedir (Bachelard, 2000: 136ff.). Belirtmek gerekir ki, Tarde ve Lefebvre'e dair mevcut tartışmada, yakın zamanda ritimler sorununa adanmış bir dizi çalışmayı benim ilgimi çeken meselelerle doğrudan alakalı olmadıklarından burada ele almadım, örneğin, Adam'ın (1995) ritmiklik üzerine çalışması.

katmalıdır. Her ne kadar Tarde, bu noktada Lefebvre ve Régulier kadar açık değilse de, benzer bir biçimde, ritmin 'yalnızca fenomenlerin ayrıntılarında, kati tekrarlanış ve bunun sonucundaki çeşitlemelerin bir koşulu olarak ortaya çıktığını' vurgulayacaktır (1899: 140).

Lefebvre'in analizi, taklit ritimlerinin kırılganlığını ve çeşitlemesini vurgulamasına ek olarak, taklitlerin mekansallığı, maddilik ve ritimler arasındaki ilişki gibi noktalara işaret etmesi bakımından Tarde'ın eserini tamamlayıcı niteliktedir. Akdeniz kentlerine ilişkin analizlerinde, söz gelimi, Lefebvre ve Régulier mimarinin ritimleri nasıl etkilediği ve birbirlerine nasıl bağladığına örnek olarak merdivenlerin önemini tartışırlar. "Venedik'te, farklı ritimler arasındaki geçitler olarak işlemelerinin yanısıra, kentin içindeki yürüyüşe ritim kazandıran, merdivenler değil midir?" (1996: 237) diye sorarlar. Uzun lafın kısası, ritimler mimariyle koşullandırılabilirler; yani, mekansal tasarım, belli ritimlerin ortaya çıkmasını ve ritimler arasındaki geçişleri sağlayabilir. Ancak bu, ritimler üzerine eylemde bulunma gücüne ilişkin diğer bir sorunsal ortaya çıkarmaktadır. Bu, yalnızca Lefebvre'in eserine özgü bir mesele değildir elbette; güç (iktidar) sorunuyla açık bir şekilde uğraşan bütün yaklaşımlar için geçerlidir. Nikolas Rose, hükümeti (yani, iktidarı) 'uzaktan eylem' olarak analiz ederek, günümüzdeki iktidar icrasının nasıl kentsel mekanın yeniden yapılandırılmalarına dayalı olduğunu açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Kentsel gündelik hayatın ritimlerine, ekonomik işlemlerin pürüzsüzce yapılabilmesininin ötesinde, 'kalabalıkların oluşmasına' (Rose, 1999: 252), suça giren faaliyetlere, vb. karşı önlem alınmasını sağlayacak şekilde hükmedilmektedir. Taklitlere ve ritimlere 'uzaktan hükmetme' perspektifi, taklidi 'uzaktan üreme' olarak tanımlayan Tarde'ın sosyolojisine de oldukça uyar. Dolayısıyla, taklitlerin ritimolojik karakterinin Tardecı bir analizi, taklitlerin ve ritimlerin mekana yapılan güçlü müdahalelerle nasıl maddi olarak koşullandırıldıklarının gözlemlenmesiyle de mükemmel bir uyum içindedir.

Aynı şey bireysel öznelliklerin inşası için de geçerlidir. Tarde'ın, bireyi sosyolojisinde nihai birim olarak görmediğini belirtmiştik. Tersine, öznenin taklit aracılığıyla kurulduğunu düşünmektedir. Ritimanalizi uygulayarak bu inşanın nasıl gerçekleştiğini kaydedebiliriz, çünkü Tarde'ın teorisinde "birey, ritimlerin ve müdahalelerin kavşağında kurulur" (Martin, 1999: 29).[7] Diğer bir deyişle, birey, ritimlerden önce varolmaz, ritimler ve onların kesişimlerinin anlık istikrarından üretilir; bireyin özneleşmesi, ritimlerin ve kesişimlerinin değişmesine bağlı olarak değiştiği için, ritimanalizi yalnızca taklitler üzerine bir perspektif olmanın ötesinde, bir toplumda özne konumlarını teşvik etmenin baskın tarzlarını sergileme aracıdır. Burada karşı karşıya olduğumuz şey, oldukça geniş kapsamlı ve radikal bir mikrososyolojik yaklaşımdır: taklidin ritimlerini haritalandırmayı başarmamız durumunda, toplumsalın, toplumun ve hatta bireylerin farklı

[7] Martin'in açıkladığı üzere, bu toplum için de böyledir: "Toplum muazzam bir beyindir; bu beynin bizzat kendisi, belirli ritimlerle birbirlerine bağlanan Tarde'ın *monadlar* adını verdiği bireysel beyinlerden oluşmuştur..." (1999: 33).

bağlamlarda yüz yüze geldiği kısıtlama ve olanakların, tekrar ve farkların ritimlerini de ana hatlarıyla çıkarmış oluruz.

Son olarak ve kısaca, burada savunulan ritimanaliz tarzının, yukarıda tartıştığımız Tarde'ın teorisinin diğer kısımlarına mükemmel bir biçimde tekabül ettiğini belirtmem gerekir. Öncelikle, iletişime ilişkin olarak, ritimanaliz, nihayetinde, iletişimsel taklitlerin yapılarının bir analizidir: taklitler, ritimler aracılığıyla nasıl koşullandırılmaktadır? İkinci olarak, mekansal tasarımların ritimler aracılığıyla taklide nasıl uzaktan hükmettiğinin ritimolojik teşhisiyle, Tarde'ın eserinin kentselliğe yaptığı vurgu sağlamlaştırılır. Üçüncü olarak, ritimanalizi kalabalıklar teorisiyle de uyumludur. Bu, özellikle, Elias Canetti'nin, *ritmik* kalabalıklara da değindiği kalabalıklar fenomenolojisinde ortaya çıkar. Bu tür kalabalıklar az sayıda bireylerden oluşmaktadırlar, ancak sayıca az oluşlarını, ayaklarını ritmik bir biçimde yere vurarak ya da dans ederek telafi ederler ki, bu yoğun olduğu kadar oldukça bulaşıcıdır (Canetti, 1984: 31–4). Diğer bir deyişle, kalabalıklar, birliklerini ve bulaşıcı taklitlerini ritim aracılığıyla örgütlerler. Belli ki, bir kez daha etkileşim düzenine pek indirgenemeyecek ritmik bir taklit sürecinin maddiliğiyle karşı karşıyayız.

Sonuç

Bu makalede, Tarde'ın sosyolojisinin karmaşıklığının önüne geçebilmek için, düşüncesinin geçirmiş olduğu tespit edilebilen dönüşümlerden bir kısmı göz ardı edilmiştir. Ancak, makalenin bu son bölümünde, van Ginneken'in (1992) dikkat çektiği, Tarde'daki önemli bir teorik hareketi vurgulayacağız ve bunun, makalenin önceki bölümlerindeki tartışmalar üzerindeki sonuçlarını berraklaştıracağız. Van Ginneken, Tarde'ın anahtar kavramı taklitte meydana gelen bir kaymaya dikkat çeker. *Les lois de l'imitation*'un 1980'deki ilk basımı da dahil olmak üzere, Tarde, erken dönem eserlerinde taklidi, telkin mefhumuyla kavrıyor, ve hatırlayacağınız gibi uyurgezerliğe benzetiyordu. *Les lois de l'imitation*'un ikinci baskısı da dahil olmak üzere sonraki eserlerinde, taklidin kavramsallaştırılışı hafif bir dönüşüm geçirir; telkin boyutu, yerini daha yatay ve karşılıklı bir taklit anlayışına bırakmak üzere geri plana çekilir. Taklidin tariflenişinde 'inter' ön eki gitgide baskın hale gelir (van Ginneken, 1992: 218). 1902'de yayımlanan *Ekonomik psikoloji*'nin takdim cümlelerinde, söz gelimi, daha önceki uyurgezerli ve telkinli tanımlardan farklı bir toplum tanımıyla karşılaşırız: "Toplum, ruhlar/zihinler-arası hareketlerden örülü bir dokudur" (Tarde, 1902a: 1).

Taklidin bu yeniden tanımlanışının getirdiği en önemli olumsuzluk, kalabalıklar kavramından kaynaklanmaktadır muhtemelen. Taklit nosyonu telkinden koparılarak zihinler-arası hale getirildiğinde, toplumsalın fiziksel biraradalıkla bağlantısının tamamen kesildiği bir kavrayışın önü açılmış olur. Nihayetinde, Tarde, bundan çıkarımlarda bulunmuş ve modernliği ayrıcalıklı kılanın kentsel kalabalıklardan ziyade 'kamular' olduğunu iddia etmişti. Bir

kamu, "tamamen ruhsal/zihinsel bir kolektiftir; fiziksel olarak ayrık halde bulunan ve tamamen zihinsel bir bağla bağlı bireylerin bir dağılımıdır" (Tarde, 1969: 277, 1989: 31). Tarde, modernliğe asıl karakterini –başta gazete olmak üzere kendileri modern iletişim medyasının çocukları olan– bu kamuların verdiğini iddia eder. Kamuyu desteklemekle birlikte kalabalık fenomeni hakkındaki endişelerini sürdürmektedir. Kamuların aşırı heyecanlandıklarında kalabalıklara dönüşmesi, Tarde'ın kamuyu 'potansiyel bir kalabalık' olarak tariflemesine yol açacaktır (1969: 282, 1989: 39). Diğer bir deyişle, Tarde, kamuların hükmediyor gözüktüğü bir dönemde dahi kalabalıkların zeminine ve mekansal maddiliklerine dikkat çeker. Dolayısıyla, son dönem yazılarında, Tarde'ın başlıca meselesi artık kalabalıkların oluşumunu önleyebilmek için ne yapılabileceğinden çok daha önemli bir biçimde, kaosa karşı savunma duvarı olduklarını iddia eden kamuların kendilerini kalabalıklara dönüştürmelerini nasıl önleyebileceğimiz ve kalabalıkların nasıl kamulara dönüştürülebileceği olmuştur. Hakikaten, Tarde'a göre, "kamunun kalabalıklarla ilişkisi ... orijinal bir araştırmayı gerektirmektedir" (1903: 79). Tarde'ın kamu övgüsü, düşüncesindeki muhafazakarlığın diğer bir göstergesi olarak görülebilir; ne de olsa kamular, fiziksel yıkımdan ziyade iletişimle nitelendirilebilecek bir modernlik resmi sunarlar.

Kamuların geliştirilmesinin desteklenmesi ve vurgulanması, bir toplumun istikrar kazanmasına yönelik stratejik bir çabanın belli bir kısmını teşkil edebilir. Daha önceki kalabalıklar tartışmasını sürdürmek üzere günümüzde verilecek bir kalabalık fenomeni tartışması, Tarde'a özgü bir biçimde kamuları kayıran muhafazakar tercihe bağlı kalmak zorunda değil. Bu bakımdan, son dönem yazılarının esas katkısının, (kalabalıkların yerine) kamuların çağ bazındaki hakimiyeti fikri olmadığını iddia ediyorum. Gerçek katkısı, kamularla kalabalıklar arasındaki oldukça karmaşık ve ince ilişkiyi açıklığa kavuşturmuş olmasıdır. Bu mevzuya dikkat çektiği için Tarde'a hakkını teslim etmeliyiz, ancak kendisi bu konuyu hiç de öyle yeterince ele almış değildir. Bu bakımdan daha fazla incelenmesi gereken, önemli ve gelecek vaat eden bir konudur.

Tarde'ın taklidi kavramsallaştırmasındaki kayma, elbette ki, iletişim ve kentsellik üzerine tartışmalara yönelik imalar da barındırmaktadır. İletişim temelinin kendisi, değişikliğe uğrayan taklit mefhumundan etkilenmemiş de olsa –taklit; ister yatay, isterse dikey olsun; yayılımı yukarıdan aşağıya doğru olsun veya olmasın, bir iletişim ortamı gerektirmektedir– bütün bir iletişim fikri gittikçe artan bir biçimde baskın hale gelmektedir. Tarde, aslında oldukça Luhmann'a özgü bir biçimde, modern toplumda taklidin, mekanda sınırlandırılmış olmayan iletişim aracılığıyla gerçekleştiğini öne sürmüş olur. O zaman bu, taklidin mekansallığına önem atfedilmemesi gerektiği anlamına mı gelmelidir veya Tarde'ın kentselliğe atıfta bulunuyor olması boşuna mıdır? Hemen olumlamak fazla acelecilik olur. Öncelikle, taklit bir zihinler-arasılık meselesi olduğundan, Tarde'ın tespit etmiş olduğu kentlerin toplaşma etkileri değişmez. Dolayısıyla kentler, hala, yeni icatların ve onların

taklitlerinin gerçekleşeceği mahaller (*loci*) sunabilirler ve yeni iletişim ortamları sayesinde taklitler, taşraya oldukça hızlı bir biçimde yayılabilirler; ne var ki, bu, kentsel bir kökene sahip olmalarından *ötürü* değildir. İkincisi, ritimanalizi tartışmasında öne sürüldüğü üzere, mimari ve mekansal tasarım taklit süreçlerini belirleyebilir. Taklit, zihinler-arası bir biçimde tanımlandığında da bu böyledir. Taklidin telkinci kavrayışı ampirik gözlemlerden ziyade a priori dinamikler üzerine kurulmuş hukuk-vari bir yapı varsaydığından, aslında ritimanalitik proje, taklidin zihinler-arası kavramsallaştırılmasına daha da müsait gözükmektedir. Kaldı ki, ritimanalizi bunu çok daha teşhisçi bir tavırla değiştirmeyi amaçlamaktadır.

Son olarak, bu makalenin amacı Tarde'ın eserinin yakın zamanda kabul gördüğü başlıca kısımlar dışında kalan perspektifleri vurgulayarak Tarde sosyolojisini çağdaş kuramsal bağlamda yeniden inşa etmekti. Tarde'ın teorisini basitçe psikolojizm olarak suçlamak suretiyle Tardecı öngörüleri dışlamanın yanlış olduğu, Luhmann'ın sistemler teorisiyle ilişkilendirilerek tartışıldı. Taklit teorisi, daha ziyade, kentsel teoriyle bağlantılar da kuran saf bir sosyolojidir. Ancak Tarde'ın onarılmayı hak ediyor oluşu sadece günümüz perspektifleriyle (Deleuze, Latour, kentsel teorinin bazı dalları, vb.) aynı hatta olduğundan değildir. Bugünün gündemlerini aşma olanakları sunuyor olması onu daha da ilginç kılmaktadır. Bu makalede, bunun iki olanağı ele alındı. Kalabalık fenomeni toplumsal teoride epeydir belli bir tedirginlik üretti, ancak böyle bir rahatsızlıkla uğraşmaksızın, kalabalığı içine almaksızın veya kalabalıkların toplumsallığın eşzamanlı olarak beyanı ve yıkımı oluşunun toplumsalın bir paradoksunu gözler önüne seriyor olduğu fikri üzerinde durup düşünmeksizin düzgün bir toplum kuramı oluşturulabilir mi? Aynı oranda önem arz eden soru, kalabalıklarla kamular arasındaki mevcut ilişkinin nasıl ele alınması gerektiği sorusudur. Önerilen diğer olanak, Tarde'ın kendisinde bulunandan daha fazla yapısallık vurgusuyla Tardecı bir sosyolojinin nasıl geliştirilebileceğine örnek teşkil eden ritimanaliziydi. Tarde'ın genel teorisinin bir bütün olarak ayağa kaldırılması gerektiğini öne sürüyor değilim. Ancak, ana akım sosyolojik düşünceye yönelik özenli ve bol uyaranlı bir meydan okuma barındırıyor olması bakımından teşvik edilmesi gerekir.

İnglizce'den çeviren: Can Gündüz

Kaynakça

Adam, B. (1995) *Timewatch: The Social Analysis of Time*. Cambridge: Polity Press.

Alliez, É. (2004) 'The Difference and Repetition of Gabriel Tarde', *Distinktion* 9: 49–54.

Amin, A. ve N. Thrift (2002) *Cities: Reimagining the Urban*. Cambridge: Polity Press.

Bachelard, G. (2000) *The Dialectic of Duration*, çev. M. McAllester Jones. Manchester: Clinamen Press.

Balke, F. (1998) 'Eine frühe Soziologie der Differenz: Gabriel Tarde', P. Zimmermann ve N. Binczek (eds) *Eigentlich könnte alles auch anders sein*'de. Köln:Walther König.

Barrows, S. (1981) *Distorting Mirrors*. New Haven, CT: Yale University Press.

Boyer, A. (2001) 'Ontological Materialism and the Problem of Politics', *Pli: TheWarwick Journal of Philosophy* 12: 174–99.

Canetti, E. (1984) *Crowds and Power*, çev. C. Stewart. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Deleuze, G. (1994) *Difference and Repetition*, çev. P. Patton. Londra: The Athlone Press.

Foucault, M. (1978) 'About the Concept of the "Dangerous Individual" 19th century Legal Psychiatry', *International Journal of Law and Psychiatry*'de 1: 1–18.

— (1998) 'Theatrum Philosophicum', *Aesthetics, Method, and Epistemology*'de, çev. R. Hurley et al. New York: The Free Press.

— (2003) *Abnormal*, çev. G. Burchell. Londra ve New York: Verso. Goffman, E. (1963) *Behavior in Public Places*. New York: The Free Press.

Hughes, E.C. (1961) 'Tarde's *Psychologie économique*: An Unknown Classic by a Forgotten Sociologist', *American Journal of Sociology* 66(6): 553–9.

Isin, E. (1998) 'Governing Cities, Governing Ourselves', E. Isin, T. Osborne ve N. Rose, *Governing Cities*'de, Working Paper No. 19. Toronto: York University, Kentsel Çalışmalar Programı.

Latour, B. (2002) 'Gabriel Tarde and the End of the Social', P. Joyce (ed.) *The Social in Question*'da. Londra ve NewYork: Routledge.

Lefebvre, H. (1991) *The Production of Space*, çev. D. Nicholson-Smith. Oxford: Blackwell.

— (2004) *Rhythmanalysis*, çev. S. Elden ve G. Moore. Londra ve New York: Continuum.

Lefebvre, H. ve C. Régulier (1996) 'Rhythmanalysis of Mediterranean Cities', H. Lefebvre, *Writings on Cities*'de, çev. E. Kofman ve E. Lebas. Oxford: Blackwell.

— (1999) 'The Rhythmanalytical Project', *Rethinking Marxism* 11(1): 5–13.

Leys, R. (1993) 'Mead's Voices: Imitation as Foundation, or, The Struggle against Mimesis', *Critical Inquiry* 19(2): 277–307.

Luhmann, N. (1993) 'Deconstruction as Second-order Observing', *New Literary History* 24: 763–82.

— (1995) *Social Systems*, çev. J. Bednarz Jr, D. Baecker ile birlikte. Stanford, CA: Stanford University Press.

— (1997) *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Martin, J.-C. (1999) 'Tarde aujourd'hui', G. Tarde, *L'Opposition universelle*'de. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond.

Rose, N. (1999) *Powers of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.

Schmitz, H.W. (1987) 'Der Begriff der "conversation" bei Tarde', *Kodikas/Code – Ars Semeiotica* 10(3/4): 287–99.

Scott, A.J. (1999) 'The Cultural Economy: Geography and the Creative Field', *Media, Culture & Society* 21(6): 807–17.

Stäheli, U. (2003) 'Populationernes opstand', C. Borch ve L.T. Larsen (editörler) *Perspektiv, magt og styring*'de. Kopenhag: Hans Reitzels Forlag.

'Fin-de-siècle' bağlamında Tardecı düşünce

David Toews

Tarde'ın 1890'ların sonlarına doğru gücünün doruğuna ulaşmış düşüncesi, şimdi Avrupa toplumsal teorisinin Rönesansı açısından merkezi bir rol teşkil ediyor. 1990'ların sonlarına değin, toplumsal teorisyenler Tarde'ı neredeyse bir asırdır unutmuşlardı. Bu durum, oldukça önem arz eden bir karmaşıklığı açığa vurmaktadır. Çünkü bizim Tarde'dan yeniden faydalanmaktaki amacımız, açığa çıkarılmasından hoşnut olunacak birtakım hazır teorilerin kullanımını yeniden tasavvur etme probleminden ibaret değildir. Öyle olsaydı, teorinin eylemlerimizi açıklayabilme ve düşüncelerimizin yerine geçme konusundaki gücünü, sorunsallaştırmadan kabul etmiş olurduk. Bu bir lükstür ve teoriyle aramızda artık söz konusu olmayan bir yakınlıktır ve pozitivizmin anısı ve ruhu sislerin içine geri çekildikçe çok daha şüpheli bir hal almaktadır. Öyleyse, önceki makalemde (Toews, 2003) değerlendirdiğim Tarde düşüncesinin durumunu şimdi yeniden düşündüğümde benim için çok daha fazla rezonans yaratması bir tesadüf olmasa gerek: Tarde'dan yeniden faydalanmak özünde ancak teorinin gücünü sorunsallaştırmayı da içeriyorsa etkili olabilir.

'Teori' derken, Marx döneminde başlayıp Durkheim, Weber, Simmel, Tarde ve çağdaşları tarafından büyük ölçüde tartışılıp geliştirilen Avrupa'nın toplumsal teori geleneğini kastediyorum. Buradaki düşüncelerim, daha geniş anlamda teori için de çeşitli sonuçlar doğuracak olsa da, ben temel olarak, teorinin düşünce ve eylem için yeni bir zemin oluşturma gücüne sahip olduğu düşünülen bu döneme özellikle yoğunlaşacağım. Tabii ki, bugün klasik teorisyenleri ve onların teorilerini belirleyen bu "temelci" düstur, bizim için açık seçik kavranılan bir durum olsa da, artık pek güçlü bir bağlılık duygusu uyandırmıyor. Bunlara daha ziyade uyurgezerliğimizden; kirli, ırkçı, elitist ve cinsiyetçi düşünme alışkanlıklarımızdan kurtulma yollarını açmaları ve sonraki teorisyen kuşağın XX. yüzyılda bunları toplumun temelini teşkil eden değişmezler olarak çerçeveleyip fosilleştirmiş olmaları itibariyle bakmaya daha meyilliyiz. Kuşağımızın önde gelen zihinleri batı ülkelerindeki sinik uyurgezerlikten usanmış durumdalar. Öyleyse, bu klasik teorisyenlerden birinin unutulmuş ve anılmamış olması ve de anlaşılan, yeniden-uygulanmak üzere yeniden tamamen hazır bir biçimde karşımıza çıkması ne anlama gelir? Tarde düşüncesinin bugünkü anlamlılığı, kesinlikle

sinik yabancılaşmamızın tabutuna bir çivi daha çakma potansiyelinde aranmamalıdır.

Bugün Tardecı düşünce modern sinizme, bu sinizmin sorunsallaştırılmadan kabul görmediği ve aslında bunun teorinin *entellektüel yatırım araçlarının bir parçası* olduğu bir döneme ve düşünce biçimine kulak vererek, meydan okumak için taze bir fırsatı temsil etmelidir. Bu noktada, *modern sinizmi* (antik sinik ekolünden farklı olarak) birtakım düşünce ve eylemlere, bunlara bağlılığın bir anlam ifade ettiği bağlamların ötesinde, pragmatik sebeplerle bağlı kalmaya devam etmek olarak tanımlayalım. Bu tanım iki yönden önem arz ediyor. Birincisi, sinizmin başlıca bir özelliği olarak, temelleri harap olduğu halde bazı düşünce ve eylemleri sürdürdüğünü vurguluyor. İkincisi, sinizmin pragmatik doğasını vurgulayarak, sinik pragmatizm ve sinik-olmayan pragmatizm arasında bir ayrım yapmamızı gerekli kılıyor. William James'in pragmatizmi sinik-olmayan türdendir, çünkü bu pragmatizm inançlarla temellendirilmiş düşünce ve eylemleri temsil etmektedir. Bunun aksine, sinik pragmatizmin inançlara teorik aklın (felsefi akıldan farklı olarak) soğuk ışığının düşmesini sağlamak için gereksinilen, düşünce ve eyleme ait çok müstesna bir özellik olduğu kanaatindeyim. Sinik pragmatik düşüncelerin ve eylemlerin ardında, bunları devam ettirecek herhangi bir şey olmadığından, özel değil de genel bir düşünce ve eylem kuralı olarak ele alınırsa, günlük hayatta çok fazla devam edemeyecektir. Popüler kültürde sinik kişi ya da günlük hayatta hep kendi çıkarını gözeten ve sarkastik şüpheci diye tabir ettiklerimizin inaçlar hakkında teori üretmek gibi bir motivasyonu yoktur. Bu sebeple, popüler kültürdeki bu sinik kişi benim kullandığım şekliyle modern sinik değildir.

Modern sinizmin en saf hali olarak sinik pragmatizm, teori yapmak için tipik olarak gereksinilen melankolik, post-romantik bir düşünce ve eylem modudur. Sonsuzluğa ulaşmak için birazcık daha vaktin özlemini çekiyorken teorik ve özelleşmiş meşguliyetinde iyi olmak için bu arzusundan vazgeçmiş yoğun insanın melankolisidir bu. Bu özellikle toplumsal teori için sözkonusudur çünkü toplumsal teorisyenler tabiaten anti-elitist refleks sahibidirler. Bu durum, toplumsal teorisyenin daimi ve süreğen bir faaliyetin içine dalma gerekliliğini yansıtır- yani praksis olarak teori. Ciddi bir teorik programın kendi faaliyetini- meseleleriyle olan ilişkisini- durmadan ve muhakkak herkesçe açık bir biçimde görülebilecek şekilde yeniliyor yenilemesi gerekliliği, fizik, matematik ve mühendislik gibi üstün 'müspet' bilimler tarafından kurulmuştur ve bir araştırma programının meşru varlık modelini oluşturur (Heidegger, 1982). Teorisyen, taahhütlerin göreceliğinin her yerinde gördüğü işaretlerin kederli şahidi halini alır- herkes bir başkasıyla kaotik bir biçimde düzüşüyor değildir, daha ziyade yapılan herşey bu güçlü kesişimlerle donanmış ilişkilerdir (Foucault, 1980). Sinik pragmatizm, esasında, kültürel göreceliliğin azaltılması için nihai olarak kültürlerarası -'evrenselci'- bir aktivizme başvuran yeni bir modern bakış açısı sunar. Kültürel görecelilik ve evrenselcilik arasındaki görünüşteki ayrım, yanlış bir ikiliktir. Her ikisi de açık ve kompleks bir sosyal alan

içerisinde birleşir. Bu alan kuralsız ve içeriden bir bakış açısıyla bakıldığında *elektrik*tir: her biri, sosyal bilimcilerin 'norm ve değerler' şeklinde adlandırdıkları tekil durumların işaretini veren pozitif yüklü enerji haritası olarak belirir. *Kapital*'de, Marx bu elektrik akımını "toplumun yaşam-süreci" olarak isimlendirmişti (Edles ve Appelrouth, 2004: 54). Durkheim bunu "tüm kalpler aynı anda attığında" üretilen "özel bir enerji" olarak isimlendirdi (Edles ve Appelrouth, 2004: 57). Weber içinse bu, "manastır hücrelerinden gündelik hayata taşınmış bir asketizm"e karşılık geliyordu (Edles ve Appelrouth, 2004: 160). Modernist sosyologların temayülü, 'doğuştan gelen idealar'ı öne süren filozofların yaptığı gibi insan gerçekliğini, sadece üstün bir yaratıcının aşkın düzlemininin ideolojik vitrinini aydınlatmak üzere akıma dışarıdan dokunarak tüketmek ya da kısa devre yaptırmaktan değil, değerlerin dolaşım içerisinde olduğu bu *elektrik akımına katılmak*, bu elektriği devam ettirip onun üzerinde kendini taşıtmaktan yana olmuştur. Bugün sinik pragmatizm, ciddi bir biçimde teori yapmak için zorunludur.

Elektriklenmiş ve devreye katılmış bir toplumsal teori! Tarde düşüncesi, toplumsal-ontolojik dayanağı *fark* ile, toplumsal yeniden üretimin algısının dayandığı aynının dolaysız ve süreğen tekrarının görünümü altında örtülmüş mikro-devamsızlıkların kayan kumları olarak, modern toplumsal-teorik sinizmin bu temayülünün çok saf bir biçimi olarak anlaşılabilir. Bu, Ritzer'in bugün 'hiçliğin küreselleşmesi' olarak isimlendirdiği durumu öngören, belirli değerlerin tamamiyle yokluğuyla belirlenen bir sosyal ontolojidir (Ritzer, 2007). Ne var ki, bu pragmatik modda toplumsallığın akışındaki kaymaları belirleyen bu alet çantasının, sosyal değer yumrularının ve toplumsal konfigürasyonların üzerinde parazitik bir biçimde canlı kalmayı başarır, ki bunlar toplumsallığın akışındaki kaymaları belirleyen zorunlu tema olmaktan fazla bir şey ifade etmeksizin bu pragmatik modda açığa çıkar. Aşağıda, Tarde düşüncesindeki zorunlu tema kavramına geri döneceğim. Öncelikle Tarde'ın teorik sinizm biçiminin farkına varmalıyız. Bu noktada, gitgide berraklaşan şey teori-güdümlü modern sinik pragmatizmin bir çeşit soyut 'akışkan modernite'den ibaret olmadığıdır (Bauman, 2000). Bu sinizmin sadece naif gerçekçi versiyonudur. Ben bunu toplumculluğu bir güç olarak uygunlaştırmanın önünü kapatmayı amaçlayan bir strateji olarak gördüğümü belirtmek isterim. Bu, aslında, ilkeli bir *gayrı-toplumculluk* biçimidir, *fin-de–siècle'in zeitgeist*'ına egemen olmak üzere ortaya çıkan belirli bir olgu iken daha sonra XX. yüzyılda tüm batı toplumuna ve kültürüne yayılmıştır.

Tarde'ın düşünce biçiminin değerlendirilmesi, bazı çağdaş toplumsal teorisyenlerin temelci denilen bir dönem olarak *fin-de-siècle*'e ait bir kahramanlık miti ortaya koymaya çalışmalarıyla gitgide gerekli bir hal almıştır. Alexander, '*fin-de-siècle* toplumsal teorisi'ne başvurarak, "postpozitivist modda genel teori yapma durumu"nun "tam da tamamiyle kalıcı temeller yaratmanın imkansızlığı" öncülüne dayandığı iddiasında bulunur (Alexander, 1995:4). Böylece Alexander günümüzün *neo-*

*modernizm*ini (gereksiz bir terim, sanki modernizm diye bir şey varmış gibi!) dayandıracağı prensibi bulmuştur. Neo-modernizm postmodern eleştirilerin haberini verdiği toplumsal gelişim projesiyle temkinli bir biçimde uygun adım yürüyen pişman bir modernizmdir. Alexander'a göre bizi aklın karmaşık ve problemli yolundan ayırmaya çalışan modernist umut, görecelilik ve indirgemeciliğin Scylla ve Charybdis'i arasında yatmaktadır (1995). Bu kayalıklarda uygun bir yolda ilerleyip, toplumsal teorileri, ustalarının ortaya koyduğu kurallara dikkat ederek, "aşkınsal bir amaç ve genelleyici bir ölçek sahibi olup toplumca yaygın bir biçimde paylaşıldığı ve bağlayıcı olduğu" müddetçe olumlamak mümkündür (Alexander, 1995: 4). Ötekileri "bir bakıma kendimiz gibi görüp, bizden daha büyük bir yapının, ortak bir insanlığın üyeleri" olarak değerlendirdiğimiz müddetçe "ötekilerin otantikliğini tanımak" için (popüler kültürel, teori dışı) sinizme çok da dalmış sayılmayız (Alexander, 1995:4).

Alexander'ın fikirleri tam bir parodidir. En basitinden, 'eylem, düşünce ve toplumsal düzenin bilinçdışı kaynakları'nın bizi aşkın dünyanın sunduğu telos hala iyiymiş gibi hareket etmeye zorlamasına dayanarak modernliğin klasik sosyolojik projesinin hala kaçınılmaz olduğunu sorunsuz bir şekilde kabul etmeye devam etmek kolaya kaçmaktır (Alexander, 1995: 4). Modernitenin, genel kültürel mantığı insan ruhunun derinliklerine değin pompalayabileceğimiz bilimsel bir metodun keşfedildiğine inanç duyan bir dönemin naif iyimserliğini tekrar etmeyi gerektirdiğini söylemek, en gerici, en tarihdışı aşırı-indirgemeciliktir. Bu bizi *fin-de-siècle*'in sinizminin esaslı bir şekilde sorunsallaştırılmasının zıt yönüne sürükler. Bu dönemden sonra ortaya çıkan gerçek teoriler gerçek sinizme bulaşmıştır, yani yukarıda belirttiğim üzere, bu aynı zamanda teorik bir işlevi olan bir sinizmdir. Yukarıda sinizmi görece olumlu bir şekilde sundum, fakat şimdi ona içkin olan karanlık bir tarafı da kabul etmenin vakti geldi. Sinizmin, postmodern teorisyenlerin yoldan geçenleri neo-temelci gündemlerini saklayarak kandırabilecekleri temelcilik-karşıtlıklarıyla kesinlikle bir alakası yoktur. Fakat belki bu gündemlere toplumsallığın elektriğini dizginlemeye dair yanlış konumlandırılmış humanist arzularımız hakkında tersinden ortaya koydukları şeyler dolayısıyla göz atabiliriz. Tarde'ın ilkeli gayrı-toplumculluğu ile sosyal enerjiyi pozitif gelişmeye çevirmeye çalışan güzel ruhlu çağdaşları ve halefleri arasındaki devamsızlık işte bu noktada ortaya çıkıyor. (Modernite, güzel ruhların tarihin ölçütü haline geldiği dönem midir?)

Kuruculara ait bu destansı enerjinin yeniden hayata geçirilmesini sinizm operasyonunun baskılamaya çalışsa da baskılayamadığı elektrikle beslenen saldırganlığın reddini serbest bırakma çabası olarak görüyorum. Nitekim, günümüz Amerikalı mümtaz sosyal bilimcilerin düzen kaynakları dedikleri nelerdir? "İnsanların kendi dünyalarını daha anlamlı, sembolik olarak tutarlı, kalıplı ve düzenlenmiş kılma ihtiyacı"ndan başka bir şey değil (1995:4). Alexander'a göre, düzenin derinde yatan 'kaynağı', düzene olan 'ihtiyaç'tan başka bir şey değildir. Böyle bir ilişki bireysel psikolojide baş

gösterdiğinde buna aldanmayız: bu kontrollü ilişki dediğimiz şeydir. Kontrollü bir ilişkide, benim karşımdaki kişide bir tiksinti ifadesi görmem benim bu tepkiyi görme ihtiyacımdan başka bir şey değildir; bu, benim (muhtemelen) sizi söyleyeceğim şeylerle tahrik etmeden evvel duyduğum bir ihtiyaçtır. Sizi eğer, bilinçli olmadan, belirli bir şekilde davrandığınızı görmek için tahrik ediyorsam, bu farkında olmadan bir saldırganlık döngüsü üretir; psikolog, saldırgan tarafından merkezi ve sistematik olarak *inkar* edilen içsel, bireysel bir sebep, yani bu şekilde davranması için bir 'ihtiyaç' arar. Bir patronun işçisiyle yaşayacağı gibi, eğer sizi tahrik ediyorsam ve öbür taraftan sizin belirli bir tepki vermenizi sağlamak istediğimin oldukça farkındaysam, bu durumda size karşı davranışlarımın, benim bir aktör olarak kendi eylemimde gözettiğim dolaysız bir bağlamsal amaç ve anlama rağmen, başka bir dışsal sebebe, daha derin bir 'düzen ihtiyacı'na müracaat ediyor gibi görünüyor olması daha farklı bir durum arz eder mi? Sosyolog gerçekten de özel çalışma alanını toplumsal düzenin bu genel gerekliliğinde mi bulur? Sosyal bilimci, saldırgan davranışın bilinçsiz olduğu durumlarda sebebinin içsel, bilinçli olduğu durumlarda ise dışsal gördüğümüz bireysel psikoloji çerçevesinde, bu tutarsızlığa işaret edecek ve sebebin dışsal olduğunu ifade eden bir genellemeyi çözüm olarak sunacaktır. Çünkü sosyal bilimci şayet saldırganlığın sebebinin içsel olduğu şeklinde bir genelleme yapacak olursa bir yaşam biçimi olarak insanlıktan vazgeçmiş olacağımızı düşünür. Fakat bu yeni bir ikilem yaratıyor: insanı, dünyayı kuşatıp hükmetme arzusundan ayıran şeyin sadece bu ince *teorik* çizgi olduğuna inanmak durumunda mıyız? *Genelleme, mekanikleştirme, sanayileştirme, standartlaştırma, homojenleştirme* bizi kurtaracak mı? Durkheim'ı motive eden korku tam da buydu; örneğin, düzene dair genel ihtiyacın kendi içinde değerlendirilmesindense inatla ve sinik-pragmatik bir biçimde 'ilişkilenme zorunluluğu'yla temellendirilmesi gerekliliğinin, tümdengelimsel ve semptomatik bir biçimde, toplumsal eylemin insan tarihi boyunca *değişmez* bir gerçek olduğu gibi basit bir gerekçeyle ispatlandığı düşüncesinde bu korku hakimdir (Durkheim, 1982). Durkheim'in sinik-olmayan pragmatistlerin iddialarını oldukça gürültülü bir biçimde reddetmesi tesadüf değildir (Durkheim, 1983).

Modern teorik sinizm, kendisinin ortaya çıkmasına sebep olan modern aktivizmle birlikte ortaya çıkar fakat bu aktivizmi toplumsal edimin kökenlerini görecelileştirerek genişletmek zorundadır -toplumsal alanda gitgide daha fazla engel, kişisel olmayan modern saldıganlığı azaltma stratejisi olarak ortadan kaldırılmaktadır. Hitler'in toplumun makinalarının Nazi uygunlaştırmasını *lebensraum* için savaş açmak üzere kullandığını inkar etmesine karşılık, Ernst Junger, kendi şiddetini inkar eden bu tip bir dışsalçılığı reddederek, bunun yerine insanların kaynaklarını, asker-savaşçıların mistik ve ahlaki deneyimlerinden uzaklaştırmayı önermektedir (Junger, 2004). Georg Simmel de Avrupa değer krizinin çözümünü benzer bir şekilde süreğen bir çatışma ve bu çatışmanın değerleri arındıran deneyimi tarafından güçlendirilen bir toplumsal birlikte görmektedir (Simmel, 1997). Sebebin kaynağını belirlemeye dair bu iç/dış oyunları,

öyleyse, şiddetin yeniden değerlendirilmesine ya da dışsal saldırganlığın bastırılıp yerine özel ve toplumsal açıdan birleştirici bir ahlaki deneyim ikame edilmesine yönelik bir çabanın retorik kaydıdır. Fakat bu deneyimi gerçeklik olarak almamalıyız! Bu, daha ziyade, teorisyenin ahlaki belirsizliklere yol açan bu güç-güdümlü zemin kaydırmalarını inceleme gönüllülüğünün sınırlarını ifade eder. Alexander'ın aksine, modern belirsizliğin teorisyenleri, mesela Marshall Berman, en azından modern ayaklanmalara bakabilmekte ve teorinin parazitik doğasını görmeye yaklaşabilmektedir; en azından açık bir şekilde modernite 'deneyimi' kategorisini yeniden inşa etmeye koyularak, Berman modernist saldırganlığı sinik-pragmatik biçimde bastırmanın güçsüzlüğünün teorik olarak yasını tutmayı (örneğin, Ginsberg'in Howl'daki güçsüzlük ifadesini yapısöküme tabi tutarak) *icra edebilecek* bir yol bulur ve de sinizmin gerekliliğini teslim etmekten geri durmaz (Bergman, 1988).

Barışın ahlaki bir zorunluluk şeklinde kavranışı, bir kavram olarak, kendinde bir sorun teşkil etmez. Bugün bu kavram adeta başka bir gezegene ait gibidir, fakat barış umudunun, saldırganlığın sebebininin teorik olarak bireyin psikolojisinin dışında bir şey olarak genellemekte bulunabileceğini hayal etmeye devam etmek makul bir şey midir? Bu, umudun toplumsal inşası için gerekli olan sinizmi unutmayı beraberinde getirecektir. Size yaptığım eziyet, sinsice, mütemadiyen ve sinizm olmaksızın yapılmış olsa da, saldırganlığımı etkisiz hale getirmeyecektir. Aydınlatıcı teorik bir perspektifin yardımıyla, saldırgan davranışlarıma, yakalanmış olduğum daha büyük ve daha ziyade dışsal bir sistem tarafından sürüklendiğimi keşfedersem, bu "açıklama" benim saldırganlığımı yine etkisiz hale getirmez. Saldırganlığı basitçe kendi yabancılaşmasına, kişinin bir sistemin buyrukları altında uygulamak zorunda bırakıldığı bu güçsüzleşmiş duruma verdiği öngörülebilir bir tepki olarak gördüğümüzde barış için umudumuzdan vazgeçmişiz demektir. Alexander'ın yaydığı, kişilerin yabancılaşmanın üstesinden gelerek birbirlerine benzediklerini keşfettikleri destansı bir toplumsal dönüşüm çağrısında bulunan hikayesi gerçek teorizasyonun dışındadır. Sinizmle işimizi bu kadar kolay halletmeye kalkışmamalıyız. Çünkü saldırganlık, kahramancılık ve hitap ettiği benzer-zihinlerin ortaya koyduğu ve devam ettirdiği bir sorunu ortaya koyma konusunda başarısız olmak anlamına gelir. Saldırganlık sorunsalından kaçınmada kullanılan yaygın bir strateji, kendini bu problemin içsel mi dışsal mı olduğu hususunda süregelen tartışmalara girmek olarak gösteren bir inkardır. Bu, kahramanın gücünün dışsal bir anormallikten mi içsel bir kuvvetten mi kaynaklandığını sorgulamaktan zevk alan çoçuksu ve semptomatik bir güç teolojisinin biraz daha karmaşık bir hali olan bir teoridir ya da teori taklididir.

Alexander gibi, Mestrovic de (Mestrovic, 1992) *fin-de-siècle*'i bugünün neo-modern yaşam koşullarına uygulanabilecek bir kavram olarak görür. İddiasına göre, toplumsal hayatı diğer kişilerle ilişkilenmeye duyduğumuz ahlaki ve toplumsal psikolojik ihtiyaçla temelleyen Durkheim'ın çalışmaları, yozlaşmış, anomik Avrupa egoizmine bir karşı duruşu temsil eder. Mestrovic,

Durkheim'daki modern Avrupalı anomik egoist toplumsal tipi Baudelaire'deki 'dandi' figürüyle kıyaslar. Mestrovic'e göre, Durkheim bu toplumsal tipi Baudelaire'in nihai modernist kişilik anlayışını model alarak oluşturmuştur (1992: 76) ve bu düşünürler hep birlikte Alman Romantizminden ve özelde Goethe'nin *Werther*'inden etkilenmişlerdir:

> Kendini böyle isimlendirdiği üzere çalkantılı yürek [Werther] sonsuzluk hayranlığıyla, hayal kırıklığına uğramış bir aşk yüzünden kendini öldürür; derin bir başarı sarhoşluğu sonrası kendinden yana olmayan şansı, uğradığı ağır bir eleştiri ya da azalan şöhreti yüzünden intihar eden tüm sanatçılarda da durum budur (Mestrovic, 1992: 77 'de Durkheim alıntısı).

Durkheim'ın çözümü şöyledir: toplumsal dayanışma, esasında, doğuştandır- onunla doğmuşuzdur- fakat yine de safi olarak 'doğuştan gelen bir fikir' değildir. Eğer öyle olsaydı, modernistin bu sonsuzluk arzusu neredeyse otomatik olarak bir tanrı sevgisine dönüştürülebilirdi. Bunu doğuştan gelen bir idea olarak ileri sürmek, toplumsallık sorununu kısa devreye uğratıp sosyolojiyi saf dışı bırakırdı. Bu açıklanması gereken şeyi baştan varsaymak olurdu. Bu yüzden, Durkheimcı sosyoloji tarihsel olarak ve teorik mantığı itibariyle bireysel modernist kişiliğin ortaya çıkışına ve *fin-de-siècle*'e bağlıdır; bu yüzden Durkheim'ın düşüncelerinin güncel olarak yeniden uygunlaştırılması *fin-de-siècle* ruhunun yeniden uyandırılmasını beraberinde getirir.

Durkheim'ın düşüncesinde bireyin bilişsel olarak kendine-yeterliğini arızalı bir durum olarak ele alan naif kavrayış, toplumsal gerçekliğin kaçınılamaz ve manipüle edilemez bir yakınlık teşkil ettiği kavrayışına dönüştürülmüştür. Egoist, böylece toplumsal alanın içkinliğince kapsanmış, toplumsala direnmekten ziyade, toplumsal alanın kendi kendini sınırlayan doğasının işareti yani otonomisi halini almıştır. Kişi, toplumsal ihtiyacın derin gerçekliğinin paradoksal bir kanıtı haline gelmiştir. Bu ihtiyaç diğer ihtiyaçlarla mukayese edilmemelidir; örneğin su ihtiyacı ya da yeni bir araba ihtiyacı ile. Bu, daha ziyade, bir bütünlüğe olan ihtiyaçtır. Örneklendirmek için Durkheim sık sık evlilik dayanışmasına başvurur. Evlilik bütünlük için bir araç teşkil eden bir kurum olarak ele alınır. Üstelik evlilik Durkheim için modern kişinin özel bir bireyken aynı anda bir grubun parçası olarak terkip edibileceğini de göstermektedir: *homo duplex*. Durkheim'a göre, bütünlük ihtiyacının yanısıra parçalanma, bölünme, özelleşme ve bunalım durumlarında dahi söz konusudur ve dolayımlama tekniklerimizi ve epistemolojilerimizi açıklayan şeydir. Tümlük kavramı ya da "herşeyi içeren bir bütün, diğer bütün sınıfları içeren bir büyük sınıf", düşünce ve edimlerimizi mümkün kılan arkaplanda her daim faaliyet halindedir ve "sadece toplum kavramının soyut biçimidir" (Durkheim, 1973: 217). Durkheim, bu iddiasını kanıtlamak için intiharın, kişinin yaşayıp yaşamamaya karar verme konusunda sahip olduğu varoluşsal bir üstünlüğe işaret etmekten ziyade, toplumsal-güdümlü bir olgu olarak anlaşılması

gerektiği iddiasını ortaya atar. Topluma katılmaktan kaçmaktan ziyade, Durkheim intiharın bütünselliği sağlayacak araçların eksik olduğu zamanlarda vuku bulduğunu, intiharın çeşitli sebeplerden ötürü "bireyler içindeki toplumun mevcudiyetinin yetersiz kalmış olması" nedeniyle gerçekleştiğini ifade eder (Durkheim, 1997). Burada ima edilen, tüm bireylerin, özellikle intihara meyilli olanların, toplumdan uzaklaşmak değil topluma yakınlaşmak istediğidir; bütünlüğe ihtiyaç yapımıza işlemiştir ve intihar etmemizin sebebi bu bütünlüğe ulaşmamızın önünde duran engellerin aşılamaz olduğunu hissetmemizdir.

Ana akım sosyolojide intiharın kendi başına bir olgu olarak anlamanın imkanının olmaması (ki bu durumda Durkheim'ın etkisi Tarde'dan epeyi fazladır), başlangıç noktası olarak toplumculluğa sıkı sıkıya bağlı olduğumuzun göstergesidir. Tarde geleneği dışında, intiharın yaşanmaya değer bir hayatın kontrol edilemez kendini-sınırlayışı olarak anlaşılması pek nadirdir. James Brusseau, olağanüstü kitabı *Isolated Experiences: Gilles Deleuze and the Solitudes of Reversed Platonism*'de (Brusseau, 1998) hayatın nasıl yaşanacağına ilişkin Deleuzecü bir bakış açısı ortaya serer. Bu bakışa göre, varoluşun insanda bulduğu ifade, endişeyle karışmış ve de diğer kişilerden ve dünyadan yabancılaşma ve yok olma korkusuyla harekete geçirilip motive edilen bir şey olmaktan çıkar. Başka bir deyişle, insan davranışını bağlantı, iletişim ve toplumsal bütünlük ihtiyaçlarıyla temellemekten vazgeçilmiştir.

Brusseau, bu hususu İsviçreli XIX. yüzyıl yazarlarından Kuzey Afrika'da tek başına seyahat edip yazılarında şahit olduğu günlük hayata dair olaylara değinen Isabelle Aberhardt okumasında, bu hikayelerdeki şans bağlantıları ve geçişken hayatın yoğunluklarını net bir şekilde izah eder. Brusseau bu okumasını Deleuzecü felsefenin bir tasviri olarak ortaya koyar. Brusseau'nun değindiği gibi, Aberhardt kendinden ve bedeninden çok daha fazla değer verdiği hezeyanlı bir modern yaratıcılık sahibidir:

> Yataklara ihtiyacı yoktu, eve ihtiyacı yoktu, hakikate ihtiyacı yoktu. Bunları saymaya devam edebilirim. Fakat mesele herşeyi listeleyip sonra onun bunlara ihtiyacı olmadığını iddia etmek değil, kendi ihtiyaçlarını ve kendi sınırlarını ürettiğini iddia ederek tüm bu tasımlama dizgesini zayıflatmaktır. Kendi ötesinde herşeyle alakasını kesip dünyayı yalnızca kendi başına kontrol ettiğine dair ısrarındaki -o denli ki dünyada kendisinden başka bir şey yokturson adım, yabancılaşmasındaki bu son merhale kendi sonunu kontrol etmesinde yatmaktadır. Empoze edilen ve zorunlu bir ölüm, herkes ve herşey gibi, kendiliğini-sahiplenen öznelerin geçit vermeyen dış kabuğundan içeriye sızar. Eğer kendiliklerini-sahiplenen bu özneler öleceklerse, intihar ederek ölmelidirler çünkü kendi topraklarından geçmeleri başka türlü olanaklı değildir. Aberhardt'da bu kapalılığın doruk sahnesi; herhangi bir ortak ihtiyaca, paylaşılan bir dünyaya ve son olarak herhangi bir ötekine tamamiyle yabancılaştığının en üst göstgergesi, kendini çoşkulu sel sularının derinliklerine bırakmak olacaktır. Yazdıklarını bırakmıştır. Fakat bunlar iletişim kurmaya kalkışan yazılar değildir

> çünkü ona nüfuz etmiş bir toplum yoktur. Bunları okuyup şöyle dersiniz: bu ben değilim (1998: 195).

Brusseau, Platonik bir bakış açısıyla bakıldığında solipsizm noktasına varıncaya değin kendi kendini tamamiyle soğuran, fakat Deleuzecü bakış açısıyla dünyayla ve diğer kişilerle radikal bir biçimde münasebeti olan bir kadını tasvir etmektedir. Bu radikal bir münasebettir çünkü kadınınki herhangi bir ihtiyaç vesilesiyle ya da kendini-doğrulatacağı benzerlikler aramak ve bulmak gibi üst bir saik rehberliğinde vuku bulan bir münasebet değildir. Brusseau'nun dediği gibi "hiçbir toplum ona nüfuz etmemiştir". Bu kadının durumu Durkheim'in şizofrenik *homo duplex*inin tam tersidir.

Durkheim'ın bütünlük için duyulan zorunlu ihtiyaç fikri, insan düşüncesi ve dünyası hakkında belirli bir sosyolojik çerçeve ortaya koymaktadır. Bu çerçeveye göre, her daim doğuştan gelen bir toplumculluk söz konusudur ve intiharın çaresizliği, sadece toplumsalın kapsayıcı ihtişamını ve önceliğini kanıtlar. İnsanın doğuştan gelen değişmez toplumcul potansiyeli ahlaki bir olgu olarak yaftalanır. Durkheim, sosyolojik çerçevesinde, ilişkililiğin hem mutlak bir zorunluluk hem de temel bir öncül olduğunu vurgular. Durkheim'ın *Rules of Sociological Method* çalışmasında belirteceği üzere, "gerçekte, kişi tarihte ne kadar geriye giderse gitsin, ilişkilenme olgusu diğer bütün zorunluluklardan daha çok zorunluluk arz eder, çünkü ilişkilenme zorunluluğu aynı zamanda, diğer zorunlulukların kökenini teşkil etmektedir" (1982: 130). Üstelik Durkheim'a göre, "zorunlu olan herşeyin kökeni bireysel olanın dışındadır" (1982: 130). İçsel bir dışsallık ya da zorunluluğun yakın, değişmez ve nesne-vari mevcudiyeti, Durkheim için zorunluluğun, müştereken kabul edilebilecek ve ontolojik olarak dayanışmanın belirtisi vazifesini görecek bir nosyon olarak konumlandırılabilirliğine işaret eder. Çünkü Durkheim'a göre, "bütün toplumlar, herhangi bir kesinti olmaksızın diğer toplumlardan doğduğundan toplumsal evrimin genel gidişatında bireylerin bir araya gelip bir toplumsal hayata girip girmeyecekleri, ya da böyle bir toplumsal hayattansa şöyle bir toplumsal hayata girecekleri konusunda herhangi bir fikir teatisinde bulunmaları söz konusu olmamıştır" (1982: 130). Toplumsal dayanışmanın varlığı, bu yüzden, bir tarihsel çalışma sonucu kanaat getirilmiş bir şey değil, gözlemle desteklenen bir tümdengelim, bir ontoloji meselesidir. Durkheim için toplumsal dayanışmanın ontolojik 'gerçekliği' böylece aktörleri çeşitli durumlarda çeşitli toplumsal yapılar oluşturmaya ve bazen de umutsuzluğa sevk eden nedensel bir prensip vazifesi görmektedir.

Tarde ve Durkheim arasındaki tartışma Tarde geleneğinin oldukça önemli bir yönünü açığa çıkarmıştır: beşeri toplumculluk ve insanlık tarihi açısından nedensel bir prensip vazifesi görecek bir bütünlük ihtiyacı ileri sürmeyi reddetmek durumundayız. Bu, Tarde için, benzerlikler sistemini *a priori* olarak bütünleştirecek bir düzlem uygulamaya koymak yerine bu tekrarları incelemeye girişmek anlamına gelir. Örneğin Durkheim, benzerliği görece

basit, erken, ya da primitif toplumsal gruplara ait bir toplumsal düzen prensibi yapmaya çalışmıştır. Tardecı düşünce böylesi bir yaklaşımla örtüşmemektedir, çünkü Tarde'a göre benzerlik, varsayılmaktan ziyade mevcut olduğu her yerde açıklanmayı gerektiren bir sorundur (Toews, 2003). Üstelik böylesi bir yaklaşım toplumsal benzerliklerin, örneğin kültürlerin ya da ailelerin her yerde olduğu gerçeğini dikkate alma konusunda başarısızdır. Nitekim bunlar birarada bulunmaktadır.

Tarde'ın kültürel benzerlikleri açıklamak için kullandığı kavramlardan biri 'zorunlu temalar' diye tabir ettiği durumu ele alır (1903:6). Zorunlu temaların bazı örneklerini tarif edebilmek için müzikal bir analojiye başvuracağım. Başlangıç örneği olarak batılı bir şarkının yapılışını ele alalım. Şarkının temaları, ifade ettiği bir grup farklılıklara dayanır; modlar, öyküler, orijinal bakış açıları, vb. Tema tipik olarak böyle bir nakarat olarak biçimlendirilir, fakat biçimlendirme düzeyine karşın, ki Tardecı düşüncenin öncülü burada yatmaktadır, nakarat hala mısralara bağımlıdır, mısralar nakarata değil. Tema ya da nakarat şarkının yapısını belirlemez. Şarkının sahip olduğu bir takım özelliklerin tekrarı için bir yüzey oluşturur. Tema bir şeyi işaret eder gibidir. Eğer insan kültürünü de temalar üzerinden anlayacaksak, Tarde, modern öznelerin eğer öznelliklerinin zorunlu temalarını açığa çıkarmak istiyorlarsa 'ben' (*I am*) demekten ziyade 'sahibiyim' (*I have*) demeleri gerektiğini ifade eder. Kültürel göstereni ya da Tardecı temayı insan öznelliğini sınırlıyor ya da baskılıyor şeklinde görmek zorunlu değildir, bunlar daha ziyade bu öznelliği görüp üzerinde düşünme yolu sunar. Müzikte, yapıların çok daha gevşek olduğu cazda bile, tekrar eden temaların müziğin yapısını belirlemediği daha açık bir hal alır. Modern toplumlarda da, benzer bir şekilde, kültüre ait arzu ve inançların belirli şekillerde tekrar edilmeleri, bunların kültür için herhangi bir şekil dayatmaya ya da uygulamaya çalışmadığı gerçeğiyle aşikar bir hal alır.

Gerçekte, hiç bir toplum kader sahibi değildir. İnanç ve arzular açık-uçlu toplumsal sistemlerde gözlemlenen zorunlu temalardır. Bunlar, derinliklere inerek 'doğuştan gelen bir öz' içerisinde saptanabilecek statik unsurlar değil, daha ziyade altında gerçeklik kabilinden sadece farkın gerçekliğinin yattığı bir yüzey oluşturan tekrarlardır. Bunların gereklilikleri bir sistemin bütüncül ve düzenleyici şartlarına tekabül eden işlevselci bir gereklilik değildir. Belki de patern tanıma için gereklidirler; Goffman'daki çerçeve kavramının üstlendiği vazifeye yakın bir rol üstlenirler. Öyle görünüyor ki, inanç ve arzularımızı 'yalın' ve 'safi olarak doğaç' bir halde deneyimleyememekteyiz. Bu deneyim ancak bir tektiplik empoze ediyor gibi görünen fakat esasında olaylar için bir yüzey teşkil eden temalar ya da çerçeveler aracılığıyla mümkün olabilmektedir. Bir yüzey, belirli bir anda meydana gelen altta yatan bir değişim hakkında, bu olaya sıkı ve özel bir şekilde bağlanmış bir şekilde, bilebileceğimiz şeylerin dönüşlü bir ölçüsünü verebildiği takdirde zorunlu bir yüzey olarak anlaşılabilir. Doğaçlayan bir caz müzisyeninin aynı temaya tekrar tekrar dönmesi, buna zorlandığından ya da katiyen müziğin diğer kısımlarının indirgeneceği yahut kendisinden çıkarsanacağı bir temsil

sunma değil, bir değişimi aktarma amacını güder. Modern caz, en iyi koşullarında, safi bir değişim, safi bir varlık, safi bir farkı hissetmemizi sağlayabilir ve bu yolla bir olumlama üzerine inşa edilmiş fakat temsilsel olmayan bir değişim imajı ve tekrarın kaosla herhangi bir şekilde ilintilendirilmediği usta bir kullanımını sunar.

Tarde geleneğinin en temel prensiplerinden biri tekrarın farkın hizmetinde olmasıdır ve bunun tersi bir ilişki söz konusu değildir. Eğilim, 'zorunlu temalarıyla birlikte, farkı' temel bir metafizik gerçeklik olarak görme yönündedir. Şimdi Tarde'ın bu prensibi toplumsallaşma modelinde nasıl uyguladığını görelim. Tarde'ın toplumsallaşma modelinin temel kavramları yenilik ve taklittir (Tarde, 1903). Yeniliğin taklitle olan ilişkisi, farkın tekrarla olan ilişkisi gibidir. Tarde için taklit, taklit ettiği şeyle asla homojenlik içerisinde değildir. Taklit eylem için gerekli fakat belirleyici olmayan bir temadır. Birey ya da toplum olsun, bütün aktörlerin her daim inanılmaz miktarlarda taklit davranışı içerisinde olduklarını belirtmek gerekir. Bu taklitlerin bazıları küçük bazıları büyüktür. Tarde'a göre, aktörler olarak büyük taklitlerde bulunmakta, ancak toplumsal dünyada karşılaştığımız çok çeşitli toplumsal aktörlerin oldukça fazla sayıdaki küçük özelliklerini de taklit etmekteyizdir (Tarde, 1903). Kişinin eylemleri, örneğin, çok geniş bir taklit yelpazesinden oluşmaktadır. Bu durumun bizi her eylemin otantik olduğunu söyleyebilmemizi sağladığı savı, anahtar Tardecı görüşlerden biridir. Bu bir paradoksmuş gibi görünse de öyle değildir, çünkü bunun doğruluğu eylemin belirli bir öznenin mevcudiyetine yaptığı referanstan değil, en azından bir miktar indirgenemez yeniliği de içeriyor olmasından ileri gelir. Çünkü en nihayetinde, bir başkasının eylemlerini ne kadar benzer bir şekilde taklit edersem edeyim, bu taklit asla mükemmellik mertebesine ulaşamayacak, dolayısıyla benim eylemimde her zaman için bir yenilik unsuru söz konusu olacaktır. Bu yüzden, eylemlerin büyük çoğunluğunun birbirine benziyor oluşu hiç bir şekilde her eylemin biricik olduğunu geçersiz kılan bir durum değildir. Yine caz örneğinde olduğu üzere, başka seslerin taklitleri, tekrarları ya da bu seslere göndermeler -temel olarak, bilinen başka bir parçadan bir müzik yapmak- hiç bir şekilde bu tekrarın otantikliğini zedelemez.

Tarde sosyolojisinde, taklit toplumsal ihtiyacın toplumsal ihtiyaç üreten yenilikçi eylem bağlamında ifade edilmesidir. Isabell Aberhardt belirli yazım geleneklerini, romantik felsefeleri tekrar etmiş, belirli duyguları ve mizansenleri yakalamaya çalışmıştır, fakat Brusseau'nun Tarde geleneği içerisinde yorumladığı üzere, bütün bunları sadece kendi ihtiyaçlarını ve kendi sınırlarını üretmek için yapmıştır. Sosyolojik terimlerle ifade edecek olursak, Tardecılar Durkheimcı grup dayanışması kavramını çok statik olması itibariyle reddetmek durumundadırlar. Bergson, Tarde'ın toplumsala ilişkin görüşlerini anlayabilmemiz için verimli bir yol önerir. Bergson, Tardecı fikirlerin toplumsal iletimi modelinde işleyen bir çeşit 'dinamik din'den, modern bir toplumsal etki dininden bahseder (Bergson, 1977). Bergson'a göre mesele kapalı, statik toplumlara karşı açık, dinamik toplumları ve bunların nasıl birarada bulunduğunu değerlendirmeye dairdir.

Bergson, Tarde'ın toplumsal felsefesinin, Durkheim'ın toplumsal yapıları toplumları sınırlayan ve biçimlendiren şeyler olarak ele alan bakış açısına kısmen bir eleştiri getirdiğini belirtir. Tarde, yapıları farkın zorunlu temaları olarak deterministik olmayan bir şekilde ele almıştır. Bergson, Durkheim'ın toplumsal yapının ideal yapılarını sınırlandırıcı özelliklerden ibaret kılan düşüncesini fark etmiş, Durkheim'ın bu yapıları hatalı bir biçimde ahlaki yükümlülüğün kökeniyle ilişkilendirmeye çalıştığı şeklinde yorumlamıştır. Bu yüzden, Bergson'a göre, *homo duplex* imajı yanıltıcıdır.

Bergson için, Durkheimcı teorinin sorunu, insan düşüncesini aydınlatmak için sosyolojik bir yaklaşım benimsemiş olmasından kaynaklanmaz. Bergson, farka duyulan ihtiyacın bütünlüğe duyulan ihtiyaca asla indirgenemeyeceğini düşünmesi itibariyle Tarde düşüncesine yaklaşır ve sorunu toplumsal açıklığın nasıl azami kılınacağı meselesi olarak yorumlar. Simmel döneminden bu yana yaygın olan Avrupa kültürü argümanının trajedisini anımsatan bir biçimde, Bergson'a göre "insanoğlu kendi ilerleyişinin ağırlığı altında yarı ezilmiş ve inleyerek yatmaktadır" ve "insanlar geleceklerinin kendi ellerinde olduğunun yeterince farkında değildirler" (1977: 317). Bu kriz karşısında,

> toplumculluğun ve de eğer kurulu toplum bizi kendisine alıştıracak alışkanlık ve yönelimlerle doldurmadıysa bilincimiz için algılanabilir olabilecek bir gayrı-toplumculluğun temellerini aramak durumundayız. Zira bu katmanları artık nadir aralıklarda ancak bir göz kırpma süresince fark edebiliyoruz. Bu görünüm anını yeniden yakalamalı ve ona riayet etmeliyiz (Bergson, 1977: 275).

Bergson'un gayrı-toplumculluk derken aktörlerin içselleştirdikleri alışkanlıklara baş kaldırdıkları anları kastettiğini düşünüyorum. Bu devrimci görünüm anlarına riayet etmeyi sağlayacak bir yol olarak, Bergson, karizmatik din figürlerini ve mesihi bekleme fikrini örnek verir. Daha önce ifade ettiğim gibi, Bergson'un modernite bunalımına karşı bir çözüm olarak dine mi güvendiği yoksa toplumsal aktörlerin başarılı bir biçimde toplumları dönüştürdüğü örnek modeller mi sunmaya çalıştığı karar verilemez bir husustur (Toews, 2002). Bergson için modern insanlar açıklığa ve örnek fark modellerine ihtiyaç duymaktadır. Nasıl bakarsanız bakın, Bergson'un toplumsal teorisi Tarde'ın farkı zorunlu temalar çerçevesinde bağlamsallaştırmasından belirli bir teleoloji ya da mesihçi yapılarla ayrılır.

Deleuze, Bergson'un toplumculluk ve gayrı-toplumculluk arasında yaptığı bu ayrımı uygunlaştırıp dönüştürür. Bergson gibi Deleuze de toplumculluğu, toplumculluğun sınırlandırması altında gayrı-toplumculluğun ışıklarını ve işaretlerini pek alamadığımız gerekçesiyle eleştirir. Bu noktada gayrı-toplumculluk, nihai olarak daha büyük bir toplumsal düzlemin bir kısmını oluşturan toplumsal-karşıtı davranışla karıştırılmamalıdır. Hem Bergson hem Deleuze, gayrı-toplumculluğun sunduğu bu bakış açısının gerçek ve

otonom, elden kaçan fakat hayati derecede mühim olan birtakım şeyleri göz önüne alma imkanı sunduğuna inanmaktadır. Deleuze, toplumculluk sınırlandırmasını hem biçim (mekanizma) hem de içerik (vitalizm) açısından molar bir rejim olarak değerlendirir ve gayrı-toplumsallığın bu işaretlerini 'moleküler unsurlar' olarak ele alır (Deleuze ve Guattari, 1983). Molar ve moleküler, birbirine paralel fakat karşıt bilinçdışı süreçlerdir. Deleuze'ün 'molar rejim' ile kastettiği, bireye ve yaşamın özel birliğine inanan vitalistin yanılsaması olarak anlaşılabilir. Fakat aynı zamanda, yapısalcı-işlevselci sosyologların, birbirine işlevsel olarak uyum gösteren düzenli, tekrar eden ve yeniden üretilen eylemleri gözlemleyerek bu sistemde makinayı uyum içinde çalıştıran bir hayalet, yani görünmeyen fakat mevcut birleştirilmiş rasyonel bir eyleyicilik tasarlayabilmek için dayanak noktası oluşturabilecek bir yapısal birlik tespit etme yanılsamaları olarak da anlaşılabilir. Vitalist ve yapısalcı-işlevselci uslamlama hataları aynı yere varır. Deleuze ve Guattari'nin Anti-Oedipus'ta belirttiği üzere, bunlar aynı hatayı yapmaktadırlar çünkü "tek bir merkezden hasıl olmayan yeniden üretimsel bir eylem olamayacağını varsayarlar, ki bu varsayım bilimsel değildir" (1983: 265). Bir makinaya rehberlik eden rasyonel eyleyiciliğe ya da belirli canlıların bütünselliğine ilişkin tasavvurlarımızın her ikisi de makinaların ya da genel olarak hayat verilmiş herhangi bir üretimin değişik mükemmelik seviyelerine ulaşabileceğini öngören pre-modern bir ontolojik varsayımın bir kalıntısı olarak açıklanabilir. Deleuze'ün 'molar rejim' kavramıyla hedefine aldığı şey bu 'bilimsel olmayan' ya da pre-modern ontolojik temayüldür.

Buna karşın, bu ontolojiye somutlaştırma babında saldırmaktan ziyade Deleuze, bu pre-modern ontolojiyi modernist bir ontolojiyle çürütmeye çalışır. Deleuze ve Guattari'nin Anti-Oedipus'ta makina örneğini, üstelik bilinçdışını tarif eden bir şey olarak kullanmaya devam etmelerinin anlamı budur. Molar rejimlere mıhlanmak yerine, açık bir sistem oluşturan bu çoklu makine birlikteliğini kavramaya çalışmak durumundayız. Bu noktada Deleuze, Bergson'un açık toplum kavramını ödünç alır. Fakat Bergson'un sistemin açıklığının karizmatik liderlerin sistemde bir devrim çağrısı yapması için bir fırsat teşkil ettiği yönündeki düşüncelerini net bir biçimde reddetmiştir. Deleuze ve Guattari için devrimci an, yapısal birlik ve kişisel özdeşlik yanılsamalarının geçici olarak defedildiği andır. Bu, "herşeyin imkan dahilinde olduğu tuhaf bir polivokal andır" (1983: 378).

Öyleyse, Tarde düşüncesini kuşatan *fin-de-siècle* koşulları, Avrupa'nın umut ve çaresizlik arasında yoğun bir şekilde gidip geldiği bir dönemde yalnızca bir tarihsel dönemin bir düşünüre olan tesirine işaret eden bir tartışma vadetmiyor fakat yine de bu, modern teorik sinizmimiz için bir uçurum olarak kullanabileceğimiz serbest-salınan bir gösteren olarak da düşünülmemeli. Benim için bu koşulların ifade ettiği şey daha ziyade bir grup düşünceyle meşgul olabileceğimiz, kati suretle tarihsel koşulların sonucu olan bir kültürle uyum gösteren bir moddur. Bu modun kültürü son derece toplumculdur. Ne var ki, bu kavram, kıyılarının ötesindeki bütün meşguliyetleri her daim sinizmin yok edilemez kayalıklarına batmak zorunda

kalacak olan, koskoca okyanustaki bir ada parçası gibidir fakat yine de filozofların 'düşünülmüş' bir hayat diye ifade ettikleri şeyin vasıtaları da buradan gelir. Sokrates'in popüler olmayışı, bizim gayrı-toplumcul oluşumuz, sinik pragmatizm diye değeri düşürülse de, aslında birincildir. Bugün yeniden uygunlaştırılan Tarde düşüncesinin potansiyel değeri bu bakış açısını ortaya çıkarmasında yatmaktadır. Tardecı düşünce, mantıksal sonuçlarıyla birlikte ele alındığında, XX. yüzyıldaki teori modunun düşünülmemiş ufkunun gayrı-toplumculluk olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Tardecı düşünce bizatihi gayrı-toplumculdur; toplumsala ilişkin bütün meseleyi açıklamaya çalışırken *a priori* bir toplumculluktan yola çıkan, katılımı yalnızca katılım gösterilen eylemler üzerinden anlamaya çalışan bakış açısını reddetmiştir; ve zaten tam da bu yüzden unutulmuştur. Fakat Tarde'ın bu tip yaklaşımların taraflı ve bilim dışı olduğu iddiasını anlamanın henüz başındayız. Basit ve sıradan anlamıyla, Tarde tabii ki haklıdır. İnsanların üremesini açıklarken evlilik kurumunu *a priori* olarak verili sayamayız. Bir sosyal olguyu açıklarken, bir norma başvurmanın gereği yoktur çünkü norm bu olgunun en fark gözetmeyen haline işaret eder. Fark gözetmeyenin yaptığı, aktüelliği gizlemektir. Aktüel olan farklılaşandır. Katılımı kesinlikle verili olarak almamalı, bir katılımın yaratacağı farkı aramalıyız. Modern sinik adamızdan kaçınılmaz olarak şu soru yükselecektir: böyle bir şekilde yaşamımızı nasıl sürdürebiliriz? Fakat bilimi yeryüzüne çıkarmak için sürekli olarak farka yaslandığımızı unutmuşuzdur.

Belki XXI. yüzyıl farkın özgürlüğüne olanak tanıyan yeni bir toplumculluk anlayışıyla hatırlanacaktır. Zira aktüel toplumculluk, modernist kavranışı ile değil de toplumculluğun aktüel pratiği ile ateşe benzer: eylem, yapı ve örgütleme sebebi gibi kategoriler için kapalı ve kararlı bir alan sunmayan, bazen gerekli olsa ve bazı şeyleri açığa çıkarmaya yarasa dahi, bir drama ya da temadan ibarettir. Toplumculluk, sadece kendiliği-sahiplenime bir nihayet oluşturması itibariyle muhakkak gereklidir. Toplumculluk kolektif bir eylemdir ve açık bir alan olarak değerlendirilmelidir. Geleneksel sosyoloji bu aşikar gerçeğin ötesine geçecek istenci ya da araçları bulamamıştır. Tarde geleneğinin bunların da ötesinde işaret ettiği şey, kendiliği-sahiplenime bir son verme çağrısının başlıbaşına kendiliği-sahiplenimin ne demek olduğunu açıklamaya yetmeyeceğidir. Bu çağrı kendi benzerlikler sistemine entegre edemediği bir şeye karşı verilen şiddetli bir tepkiyi barındırmaktadır. Bir şekilde, bu temayüle boyun eğiyor ve alelacele toplumculluğun herşeyin öncesinde ve herşeyden öncelikli olduğuna dair bir varsayımla başlıyoruz. Sosyologlar ve siyaset düşünürleri olarak endişe duyduğumuz bir şeydir bu. Kendiliğini sahiplenen özneyi bir solipsist, davranışçı manipülatörlerin esiri gibi görmeye meyilliyiz.

İyi ama ya kendiliği-sahiplenim, belirli bir çözüme ve bu çözümün sorusuna ya da sorunsalına duyulan çoşkulu bir bağlılık olarak, modern sinizme bir alternatif vadediyorsa? Aslında, her soruna üretilen çözüm aynı zamanda toplumculluğun sonu ya da sınırı olarak anlaşılabilir. Bu yüzden, eğer toplumculluğu benzerliklere tutkallamakla kalmayacaksak, kendiliği-

sahiplenim bu toplumculluk dramasının arkaplanında işlemek durumundadır. Toplum içerisinde asla kabul görmeyen kendiliği-sahiplerinin, aslında topluma ve toplumculluğa destek olandır. Kendiliği-sahiplenmenin gayrı-toplumculluğu, yabancılaşmışlığı ve kendi çıkarlarına bağlılığıyla fetişize edilmemeli, düşünce ve toplumsal arasındaki bağlantıyı vermesi itibariyle ele alınmalıdır. Eylemi, yapıları ve nedenleri izole etmek için tasarlanmış metodlar barındıran epistemolojileri ontolojik olarak öncelemekte ve dolayısıyla bunları (sorularıyla) mümkün kılmakta ve aynı zamanda (cevaplarıyla) sınırlamaktadır. İş ve emek kavramlarının, belirli bir yerde iş ve emeğin belli meşguliyetlerin aktüelliğinde içerildiğini varsayması gibi, eylemin, yapının ve nedenin öznelliği kapalı öznelerin aktüelliğini ve gayrı-toplumculluğunu varsayar. Bu, (ekonomide ya da rasyonel öznellikte olduğu gibi) bireyi toplumsal ve kültürel teorinin ontolojik temeli olarak konumlandırma manasına gelmez. Mesele daha çok sosyolojik bakış açısının o meşhur 'normatif' tutumunun derinlikli bir biçimde sorunsallaştırılmasına ve bu problematiğin modern aktörlerin günlük yaşantılarına değin genişletilmesine ilişkindir. Yani, tüm aktörlerin, tıpkı sosyologlar gibi, toplumculluk alanında eylem, yapı ve neden diyagramları çizdiği söylenebilir. Fakat bunun da ötesinde, bu iş yalnızca belirli bir noktada işimize dalarak; gayrı-toplumcul, ateşli, kendiliği-sahiplenici ve yenilikçi olarak ve nihai olarak modern bir sanatçı gibi etrafımızdaki taklitlerin küme paternlerine şiddet uygulayarak, yani takliti taklitle çarpıştırıp bu paternleri bir genel yasa oluşturmak yerine bunlar için doğal bir temel olduğu varsayımını bozmak üzere kullanmakla mümkün olabilir.

Bu yüzden 'The New Tarde: Sociology after the End of the Social' (Toews, 2003) makalemdeki sorunlardan yola çıkarak Tarde'ın toplumsal teorinin 'ihmal edilmiş kurucusu' olarak yeniden uygunlaştırılmasını sorunsallaştırmaya çalıştım. *Fin-de-siècle* ruhunun en iyi örneklerinden birinin toplumculluğun bir güç olarak uygunlaştırılmasının toplumsalı baskı altına almak isteyen kuvvetler tarafından önünün kesilmesi çabası olduğunu ileri sürdüm. Buna istinaden toplumculluk sıklıkla saldırganlığın zıttı bir kuvvetmiş gibi anlaşılageldi. Toplumsal teorisyenlerin çalışmalarına yönelik sinik pragmatik yaklaşımlar bu anlayışın gelişimini teşvik etti. Bilimin dili ve deyimleri kullanılarak, toplumsallık toplumsal düzenin yenilenebilir ve tüm sınırları fark gözetmeksizin geçen kaynağı olarak inşa edildi. Durkheim'ın 'büyük basireti', bu bağlamda, toplumculluğu insanın 'ilişkilenme zorunluluğu'nda oluşuyla temellendirdiği bir tümdengelimdi. Bu ilişkilenme zorunluluğu, modern sinizmin göbeğinde, 'temelci dönem' olarak tabir edilen bir dönemde entelektüel teori faaliyetlerinin temel araçlarından biri olacak bir prensibi oluşturmuştur. 'Toplumsal'ın kurumların temel öncüllerinden biri olduğu bu yüzyılın ötesine geçmek, bu sebeplerden ötürü, temelciliğin teoriye atfettiği gücü sorunsallaştırmayı beraberinde getirir. Günümüzde Tarde'ın düşüncelerini yeniden uygunlaştırmamızın, ancak uzun zaman önce terk ettiğimiz bazı kavramları yeniden canlandırmakla yetinmeyip Durkheimcı stratejileri ifşa ettiği ve *fin-de-siècle* zihniyetini ortaya koyduğu müddetçe, gayrı-toplumculluğun kullanılma ve suistimal

edilme biçimlerini gözden geçirmemizi sağlayabileceğini düşünüyorum. Toplumsal teori içinde, gayrı-toplumculluğun doğası hakkında 1900'lerden bu yana bir boşluk süregeliyor ve bu mesele ancak bugün yeniden önem kazandı. Burada keşfettiğimiz şey sinizmin gayrı-toplumculluk için kaçınılmaz bir sonuç ya da olmazsa olmaz bir dekor olmadığıdır. Gayrı-toplumculluk, anomik, bencil dandiliklerle sınırlandırılmak zorunda da değildir. Umarım ki bugünün düşünürlerinin gayrı-toplumculluğa yeniden rağbet göstermesi ve belki Tardecı kavramların da yeniden gözden geçirilmesiyle, bir gün toplumculluğa imkan veren, onu etkileyip şekillendiren etraflı ve ilkeli bir insan durumu şeklinde değerlendirilen bir gayrı-toplumculluk tasavvuru mümkün olacaktır.

İnglizce'den çeviren: Emre Koyuncu

Kaynakça

Alexander, J. C. (1995) *Fin De Siecle Social Theory: Relativism, Reduction, and the Problem of Reason.* Verso.

Alliez, E. (1999). *Tarde and the Problem of Constitution.* Translation by Jason Smith Alliez'nin ' Introduction to Gabriel Tarde'ından. *Monadologie et Sociologie, Oeuvres de Gabriel Tarde.* Paris: Institut Synthelabo.

Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity.* Polity.

Bergson, H. (1977) *The Two Sources of Morality and Religion.* Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

Berman, M. (1988) *All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity.* New York, N.Y: Viking Penguin.

Brusseau, J. (1998) *Isolated Experiences: Gilles Deleuze and the Solitudes of Reversed Platonism.* State University of New York Press.

Deleuze, G. ve Guattari, F. (1983) *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia.* University of Minnesota Press.

Durkheim, E. (1973) *Emile Durkheim on Morality and Society.* University Of Chicago Press.

— (1982) *Rules of Sociological Method.* (Amerika'daki 1. basımı). Free Press.

— (1983) *Pragmatism and Sociology.* Cambridge University Press.

— (1997) *Suicide.* Free Press.

Edles, L. D. ve Appelrouth, S. (2004) *Sociological Theory in the Classical Era: Text and Readings.* (1). Pine Forge Press.

Foucault, M. (1980) *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977.* (Amerika'daki 1. basım). Pantheon.

Goffman, E. (1986) *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience.* Northeastern.

Heidegger, M. (1982) *The Question Concerning Technology, and Other Essays.* Harper Perennial.

Junger, E. (2004) *Storm of Steel.* Penguin Classics.

Mestrovic, S. (1992) *The Coming Fin de Siècle: An Application of Durkheim's Sociology to Modernity and Postmodernism.* Routledge.

Ritzer, G. (2007) *The Globalization of Nothing 2.* (2. gözden geçirilmiş basım). Pine Forge Press.

Simmel, G. (1997) *Culture and Crisis.* Frisby ve Featherstone (editörler.) *Simmel on Culture*'da (s. 90-101). Londra: Sage.

Tarde, G. D. (1903) *The laws of imitation.* H. Holt and company.

Toews, D. (2002) *The Social Occupations of Modernity: Philosophy and Social Theory in Durkheim, Tarde, Bergson, and Deleuze.* University of Warwick.

— (2003) *The New Tarde: Sociology after the End of the Social. Theory,* 20(5), 81-98.

Türkçe'de Tarde

Özcan Doğan

Gabriel de Tarde Türkiye'de çok az bilinen ya da sadece akademik çevrelerde tanınan ve dolayısıyla önemi çoğunlukla anlaşılamamış bir isimdir. Türkiye'de dikkatleri Tarde'ın üzerine çeken kişi de yine ülkemizde değeri pek anlaşılmamış bir isimdir: Ulus Baker. Bu belki dramatik bir durum, fakat yine bu nedenden dolayı, buna şaşmamak gerekir diye düşünüyorum; yaşadığımız ülkeyi tanıyan insanlar olarak.

Ulus Baker'le tanışmak, onunla birlikte başka birçok şeyle tanışmayı beraberinde getirmiştir hep. Onun düşünce dünyasında önemli bir yeri olan Gabriel de Tarde'dan 'haberdar olmam' da bu şekilde olmuştu. Ulus Baker'in tutkulu bir takipçisi olduğu ve 20. yüzyılın en önemli felsefe dehalarından olan Deleuze ile tanışmam da birçok insan için olduğu gibi yine onun sayesindedir. Tarde'ı ve Deleuze'ü tanıdıkça da Ulus Baker'i daha iyi tanımaya başladım; ne de olsa her üç isim de aynı düşünce dünyasının birer öznesiydiler. Ulus Baker, Tarde'ın ve Deleuze'ün çözümlemelerindeki dehayı fark etmiş ve bunu diğer insanlara ulaştırabilmek için oldukça verimli ve bir o kadar da yorucu bir çaba içerisine girmişti. Bu iki düşünürün metinlerini okurlara ulaştırmakla yetinmemiş, çeşitli ortamlarda verdiği derslerle, söz konusu metinlerin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda yol göstermiş ve bu yönüyle bir otorite haline gelmişti. Bu amaçla, çeşitli akademik çevrelerden gelen insanlara gerektiğinde kendi evini bile açmıştı ve her yönüyle onunla özdeşleşen bu ev özel bir okul gibiydi; kahve eşliğinde keyifli ve samimi sohbetlerin edildiği bir okul. Ben de çevirmen olarak bu sohbetlere katıldım ve Ulus Baker'in, ülkemizde pek ilgi görmemiş bir sosyologun düşünceleri üzerinde neden ısrarla durduğunu daha iyi anladım.

2002 yılında, Ankara merkezli bir yayınevi aracılığıyla tanıştım Ulus Baker'le. Onu tanıyan herkes gibi, kendine özgü kişiliğiyle kısa sürede insanı etkileyen ve saygı uyandıran bir kişiydi. Etkili dehası ve yoğun birikimiyle insanı kendi düşünce dünyasına bağlardı Ulus Baker; onun önemsediği herşey sizin için de önemli hale gelmeye başlar artık. Gabriel de Tarde'ın metinlerini Türkçe'ye çevirme projesinden bahsettiği zaman hiç tereddütsüz

kabul etmemin nedeni de budur. O zamanlar henüz yolun başında olan bir çevirmendim ve birçok şey gibi çevirinin inceliklerini de aynı zamanda iyi bir çevirmen olan Ulus Baker sayesinde öğrenecektim. Bir Tarde uzmanıyla karşı karşıya olduğumdan, yapılacak çevirinin kolay olmadığının bilincindeydim. Fakat Ulus Baker'in içten ve yapıcı kişiliği sayesinde oldukça verimli bir çalışma süreci yaşanacaktı.

Küçük bir çeviri denemesiyle başladık çalışmamıza. Ulus Baker'in bu küçük denemeyi onaylamasıyla birlikte, *Ekonomik Psikoloji*, *Monadoloji ve Sosyoloji* ve *Geleceğin Tarihinden Alıntılar* adlı eserler üzerinde çalışmaya başladık. Gabriel de Tarde'ın ve onu izleyen Ulus Baker'in düşünce dünyaları arasında çıkılan uzun soluklu bir yolculuktu bu aynı zamanda. Yeni isimler, yeni kavramlar ve yeni düşünceler. Herşey Ulus Baker'in denetimi altında yürüyordu. Birçok alanda olduğu gibi, sosyoloji alanındaki derin birikimi sayesinde, çeviri sürecinde yaşanacak hiçbir zorluğun çözümsüz kalmayacağı yönünde büyük bir güven duygusu veriyordu insana ve bu herşeyi daha kolay ve keyifli hale getiriyordu. Bilinmeyen kavramlar onun katkısıyla gerçek anlamlarına kavuşuyor, yanlış çevrilen cümleler onun müdahaleleriyle düzeliyordu. 'Gabriel de Tarde'ı okuma kılavuzu'ydu Ulus Baker.

Tarde metinleri arasında *Ekonomik Psikoloji*'nin özel bir yeri vardı Ulus Baker için. Onun klasik ekonomi-politiğe getirdiği eleştiriler açısından, mutlaka çevrilmesi ve okunması gereken bir eser olarak görüyordu. Sonraları Tarde üzerine verdiği derslerde ve yapılan tartışmalarda da bu kitap ön planda tutuluyordu. Bu nedenle, *Ekonomik Psikoloji*'nin çevrilme sürecinde Ulus Baker'le daha yakın ve kapsamlı bir çalışmamız oldu. Yayınevindeki bürosunda onunla görüşmeye gittiğim her seferde, öğretmenine yaptığı ödevi gösteren ve beğenilme endişesi taşıyan bir öğrenci gibi heyecanlanırdım hep. Şimdi baktığımda, o dönemde kitapları çevirirken yaptığım hataları ben bile mazur görmekte zorlanıyorum; ama Ulus Baker bu konuda çok anlayışlıydı ve çevirilerde yapılan hatalar karşısında son derece yapıcı davranır, daha hatasız işler yapmam için beni teşvik eder, cesaretlendirirdi. Tarde'ın metinlerinin nihayet çevrildiğini görmek onun için çok daha önemliydi sanırım, bu yüzden, yapılan çevirileri ne olursa olsun destekliyordu. Onun bu desteği ve yakın işbirliği sayesinde Tarde metinlerini çevirmek mümkün olmuştu. Aksi takdirde bu çeviri çalışması yarım kalmış bir girişim olmanın ötesine geçemezdi belki de.

Ancak yine de uzun bir süreye yayılan zahmetli bir çalışma süreci söz konusuydu. Özellikle *Ekonomik Psikoloji* içeriği ve hacmi açısından yoğun

bir çaba gerektiriyordu. *Monadoloji ve Sosyoloji* ile *Geleceğin Tarihinden Alıntılar* ise kısa birer metin olmanın kolaylıklarını taşıyordu. Ancak *Monadoloji* kısalığına rağmen oldukça zorlu bir metindi; çeviriyi bitirdikten sonra bir bütün olarak yeniden gözden geçirmek ve bir bakıma yeniden çevirmek durumunda kaldım. *Geleceğin Tarihinden Alıntılar* ise, edebi bir metin olduğu için keyifli bir çeviri deneyimi sunuyordu. Ancak, Tarde'ın sosyolojik düşünceleri için kurgusal bir tür uygulama alanı olan bu önemli kitap hak ettiği ilgiyi görmüş değil maalesef.

Tarde'ın karmaşık ama son derece ilgi çekici metinlerini çevirmeye çalışırken, bir yandan da onun teorileri ve düşünceleriyle yüzleşiyordum. İnsanın tüm enerjisini alan, kimi zaman hayranlık uyandıran, insanı sorgulamaya iten, kimi zaman bezdiren, çileden çıkaran, yanlış düşünüyorsun dedirten ama çoğu zaman büyük keyif veren uzun ve karmaşık cümlelerle örülü bir dünya. Bu dünyanın derinliklerinde ilerlerken, monadları birer insan, hücreleri birer aile, canlı ya da cansız bedenleri birer toplum gibi düşünmeye başlıyorsunuz, ya da bunun tam tersi. Yaşamı sürekli tekrarlanan bir taklitler serisi olarak algılamak; değişimin, yeniliğin, yaratımın, merakın ya da keşif duygusunun ilerlemede oynadığı rolü anlamak; istek ve inanç gibi unsurların ekonomik hayat üzerindeki etkisini görmek Tarde'ın sunduğu bakış açısıyla mümkün hale gelir. Böylece, Tarde'ın düşünce aynasında insanların dünyasını izlersiniz ve onun sosyolojik bakış açısının hayat bulduğu *Geleceğin Tarihinden Alıntılar* adlı eserinde, bu düşüncelerle oluşturulmuş yeni bir dünyaya tanıklık edersiniz.

Ulus Baker ile birlikte Tarde konusunda yapmayı düşündüğümüz çalışmalar bunlarla sınırlı değildi elbette ki. *Ekonomik Psikoloji*'nin ikinci cildini çevirmek bu çalışmaların başında geliyordu. İlkine oranla çok daha hacimli bir çalışma söz konusu olduğundan ve Tarde'ın eserlerini yayımlayacak olan yayıneviyle ilgili önemli sorunlar yaşandığından, bu projeyi sürekli ertelemek zorunda kaldık. Dahası, çevrilen her üç kitabın yayımlanabilmesi için yaklaşık iki yıl beklemek durumunda kalmıştık ve bu da yeni bir çeviriye başlama konusunda çekimser kalmamızın en önemli nedeniydi. Aynı şekilde, Ulus Baker'in düşünce dünyasının önemli bir parçası olan Deleuze'ün 1972 ile 1986 arasında Vincennes'de verdiği derslere ait metinlerden yapılacak bir seçkiyi ve önemli bazı kitaplarını çevirme projemiz de aynı nedenlerden dolayı gerçekleşme olanağı bulamadı ne yazık ki. Ulus Baker'in 2007 yılında aramızdan ayrılmasıyla birlikte -onu tanıyan herkesi derinden üzen erken bir ölüm- bu tür projelere yönelik düşünceler buruk birer anı olarak kaldı bende. Yarım kalan –ve bir bakıma sahipsiz kalan- bu projelerin bir gün

gerçekleştiğini görmekten büyük mutluluk duyacağım; böyle bir çalışmada yer almak bana büyük onur verecektir.

Tarde and Monadology*

Ulus Baker

What is society? Or, rather, does such a question had ever a clear meaning, a single concept corresponding to a lot of very diverse phenomena, spatially and temporally distanciated and diversified, at least from the standpoint of our everyday or scientific experience? Among the 'founding fathers' of social sciences, there were those who dared to ask such a question, as fundamental both ontologically and methodologically, aiming at least at a proper definition of the 'subject-matter' and content of their scientific wisdom, and this question defines the entirety of Durkheim's 'logic' of the social. No social science without a proper, well defined object to be analyzed --and this object is nothing but a 'society' *(société)* in general. On the other side, however, there are 'social scientists', even to be treated as 'founding fathers', who have never tried to define a 'general' content of their research programmes, and these are the 'minor ones', who have been lost under the formalism effectuated --in academy but also in the ideological domain-- by the Durkheimians and later by 'Structuralists', waiting today for their 'revival' and the act of rendering honour at present. This is the line generated by the work of Durkheim's major rival, Gabriel Tarde, who, later, was reduced to the degree of mere 'precursor' rather than a 'founding father'. He was never been pardoned by Durkheimians for his wild criticisms about Durkheim's understanding of 'society as a thing', of the 'social' as a fact, of the generation as a *sui generic* entity.

It is not difficult to expose the major points of this rather healthy debate between Tarde and Durkheim, the latter seemingly conquering the field of social sciences with his terror of method, of facticity and of objectivity --and thereby, Tarde remains only as a mere 'precursor', with his spiritualist, individualist, psychologist thinking. This healty debate was healthy insofar as Tarde spoke, until he died in 1904, before falling into oblivion, or rather for being revived by his successor in the presidency of the Collège de France, Henri Bergson, quite influenced by his methods and teachings, popular at that time. That Henri Bergson is a philosopher and not a sociologist is peculiarly important in understanding Tarde's teaching in social sciences, in criminology, in the 'sociology of opinions', since Tarde has never tried to detach sociology from its epistemology, method, and ontology, in short from its metaphysical requirements. To get rid of metaphysics was the 'positivistic' tendency cherished by Comte and it corresponded to an ideal of formulating laws detached and isolated from phenomena, from facts and deeds, from the

acts of the agents. Or positivism was not 'enough', according to Tarde, that it induced a logic of increasing complexity under the shadow of the idea of progress. If it is created, positivity should be brought to its ultimate possibilities, to define its immanent inclusion into the world, forcibly requiring a metaphysical moment.

Tarde's account for the birth of 'social sciences' belongs thus to the history of metaphysics, which he claims to be a member, just as he claims to be a social scientist. Immanence was an old idea, which was evidently discredited by Comte and his followers, in that it was the reason for the 'impossibility' of a science of the 'society'. The Assyrians. the Jew, the Greeks could not be able to develop a 'social science' in that they were inclined to think that the 'social state' was already guaranteed by an external, creative agency --and if this agency was the Divine Order, or God for religious and theocratic societies, it was the 'nature' for the Polis, as Aristotle believed that men (*anthropoi*) by their nature are destined to live in society, as gregarious animals, as *zoon politikon*. Conversely, 'what makes society possible' was never an adequate question for the early history of philosophy, and if we have to think about 'political philosophy', we do this in a retrograde manner, taking departure from the Machiavellian or Hobbesian questions, which never existed for the Greeks, or for the Medieval Christianity.

It has been a general assumption to start the real 'political' philosophy with the Renaissance and especially with the example of thinkers like Machiavelli and Hobbes. Or neither Machiavelli nor Hobbes were philosophers of 'immanence', and this does not mean that they were believing in 'transcendent' guarantees for the constitution of the 'social'. For them the 'social' or rather 'sociable' state of human beings were by no means guaranteed by a transcendent order, divine or natural, and an agency should be supposed to intervene -and this was the 'Prince' for Machiavelli, while it was 'social contract', that institutes the Leviathan for Hobbes. This was truly a derivation of the idea of immanence, but quite disfigured as the major philosopher of immanence, Baruch Spinoza, had to correct both Machiavelli; and Hobbes: Machiavelli was only able to consider the social (or the 'political') as a result of the activity of the Prince, whether it be a monarch, a democratic collective (*demos*), or a political party, as it has been evoked in Gramsci's 'modern prince'. Both Machiavelli and Hobbes were under the heavy influence of intestine wars, not only in their own country, but in the entire Europe, if not in the enlargening world. For Machiavelli men were bad by nature, since they were 'multiplicities', having differing interests which render them in a continuous state of dissent and competition. Hobbes philosophically generalized this idea, to give it a metaphysical, rather than 'political' tone -the struggle of all against all, and the image of man, the wolf of man... While immanent to the state of society in Machiavelli -the Prince was a 'same' among the same, a mortal being, striving to conquer and save a disputed territory occupied by a 'crowd' of people *(popolo)* always ready to revolt, by using such means of consent at best and dissuasion or violence at

worst. As Tarde would call it, the Prince, or a leader of any group, we know that he is no longer a divinity, but a 'first representative' to represent what the group is, is nothing more, like us, a member of the community, as being born from a mother and father... Machiavelli's great work is to understand the Prince as a man, a woman, a collective, aristocratic or oligarchic, while being at the same time an agent of 'sociability'

Jürgen Habermas seems to believe, in his ***, that this idea of agency would be sufficient to explain the birth of social sciences, since we know that 'politics' is action and there is everything in Hobbes or Machiavelli, to bring actions to the level of a kind of ideal freedom, as if human actions were not determined by any other cause or agency. It is essential to note that such a conception of agency was by no means sufficient for the establishment of social or human sciences, and they will wait until the end of Nineteenth century to be erected as a research programme or a 'science'.

If one has to find a true precursor for social sciences, one has evidently to recall Ibn Khaldun whose understanding of the 'public/private' polarization is far extended and developed than the one exposed by Habermas: Ibn Khaldun was able to formulate a logic of proto-sociology as he was able to define a set of refined but 'invisible' social relationships, against the 'public', 'visible' relations of power. In fact, be distinguished between two modes of 'power', the one political that is 'open' and 'visible', as sovereignty needs its own visibility, its own image, architecture and eventuality. Thus he is inclined to oppose the 'visible' power to the 'invisible' one, which alternate in history, to give us two types of association, or 'ishtiraq', whose pathways are opposing each other not only in the logic of the social, but as a real historical alternation, conflict and opposition. When Ibn Khaldun recalls 'blood ties' as determinant factors of nomadic societies, constituting one of the poles, this is not merely a metaphor, but rather a sensation of 'blood', inherent among the Bedouin societies, to which they are tied by almost 'invisible' bonds. For Ibn Khaldun, it becomes almost impossible to 'see' what kinds of relationships are binding together such societies, since they have a secret power or a kind of 'bodily spirit', or rather 'political body' which gives nothing of its secrets to visibility The task of 'science' should be to make visible such an invisibility, referring to its intensity, which Ibn Khaldun calls as 'assabiyyah'.

Ibn Khaldun reveals himself as more 'Tardean' than 'Durkheimian' in this respect, since Durkheim insists on the 'visible' orders, like social facts as division of labour, as simple rituals in religions, and the like, as objects and contents of sociological research. The society is not an immanent but a transcendental order, beginning at the moment when an individual feels that his or her domain is finished, and he or she feels a superior 'sanctioning' agency on his or her behaviour. The idea of a 'sanctioning' society is not as old as it seems: it belongs to the 'reaction' of the society, assumed by some other 'official' founding fathers of social sciences, in tune with their reaction to the Enlightenment and Revolution: the Romantics like De Maistre and De

Bonald. For Romanticism, there are two transcendental entities, distinct and in constant struggle with each other the individual and the society. The individual is pure 'will', while society is its ultimate environment, a transcendental unity in which every individual is supposed to born out: thus society is language (a given language as in Herder) or a Logos in the old philosophical sense, as was the case with Hegelianism. Through Romanticism, most of the 'big concepts' of our times came to be forged: identity, nationality, universality, but also 'difference', which is in turn a difficult concept to cope with.

It would be interesting to note that Durkheim passed his time with such Romantic notions as 'primordiality', as 'individual versus social', while never paying attention to the possibility of having 'societies' as individuals only. It could evidently be helpful to the reader to account for the story of the 'official' development, if not evolution of social sciences since the Romantic reactionaries.

The Romantic reaction of de Bonald and de Maistre are generally defined by their urge against the ideas of Enlightenment, which, in their view, are responsible for this terrible 'revolution'. Their cry was this: one cannot change the 'order of things', since they are at every moment 'transcending' the order of mere consciousness and consequently, of mere action. One cannot change language by rules, acts and codes: one cannot individually pretend to change historically destined orders by mere will or actions. This is why these Romantic, aristocratic reactionaries, paving the way for the ideological premises of de Tocqueville against the idea of democracy are generally considered as the more recent 'founders' of social sciences: they are urging that society exists, since it resisting to any individual or conscious attempt to change or transform it. If there will be a 'change', it occurs by itself, as if at a transcendent sphere, without referring or being bound by any human action, which presupposes it.

The second generation, that of the so-called 'utopian socialists', belongs to the same reaction, but with a single major difference: their reaction is not against individualistic volition but it tends rather to a 'pragmatic' domain of ideas --how to cope with the harmful effects of the revolution, taking notably an industrial, anomic form, with the coming 'industrial' revolution? Saint-Simon, Fourier and Owen have been appealed by Marx and Engels as 'utopian socialists' par excellence, while we have many other notable figures in the same period, which divergences of opinion, but certainly having been tempted and haunted by similar ideas. It is possible to note that it is quite difficult to discover what is 'utopian' in these thinkers --or rather 'planners', as they are seemingly founders of modern 'city-planning' in many respects-- and it is now possible to understand the way in which Marx criticized them not for being 'utopians' but rather for not being utopians 'enough'. The Marxist criticism of 'utopian socialism' or of 'utopianism' in general was not in that they were 'utopians' and at the same time 'socialists' as a bad mixture --rather it was since their 'utopias' were not teinted with desire and will but

by 'rational' artifacts, a kind of rational and cerebrally formulated order imposed upon reality, which is destroyed every moment it faces reality and actualization. Furthermore on the line with this Nineteenth century distinction between crude 'reality' and the so-called 'utopia' which have been the major themes of the works by Ernst Bloch and Karl Mannheim during early Twentieth century, one arrives at the critical point of admitting that the modern world is nothing more nor less than an earlier 'utopia' realized. Or utopia, when realized, no longer is. It is exhausted in its own realization and utopia tends to become a rather pejorative word in Twentieth century.

It could be interesting to note the adventure of Gabriel Tarde, arriving at the crossroads of a ruthless positivism and decaying utopianism, giving his major sociological and philosophical works at the fin-de-siécle in opposition to the rising Durkeimianism, has also been a wild anti-utopia, with its new reconstruction of social reality. It is true that Tarde has been criticized as 'utopian', 'individualist' and even as 'spiritualist' by its opponents, notably Durkheim himself and his close followers. Today, we can only say that these labels have nothing with truth, with a closer reading of Tarde. He is not 'utopian' for the very reason that nothing in his work, which still remains 'futuristic' even in our time, is 'utopian' --on the contrary, Tarde's sociology could not help to understand the past but rather the future that we are. He is not 'individualist' for the simple reason that he believes that the individual is somehow more 'complex' than what Durkheim was calling as 'society'. And he is not 'spiritualist' insofar as he argues that social binds *(lien social)* were strictly nothing more than material interactivity among monadic substances.

Tardes fundamental thesis could be shocking for any social scientist even today: he seems to believe that the 'small' is richer and quite more 'complex' than the 'bigger', than the 'global' and than the so-called 'universal'. At any rate, this is nothing less than the fundamental criticism of Tarde towards Durkheim:

Critical Theses on Durkheim

1. Durkheim's epistemology is constitutive of his method and vice versa: he strives to form an idea of 'society' which would be sui generis, whose presence is universally binding for individuals, and whose social existence would deploy an analytics which could be thematized in space and time. Such a conception is both Platonic and Aristotelian: Platonic in the sense that society belongs to the order of universals -and occasionally, Durkheim seems to locate it at the level of highest reality. For instance, his 'sociology of religion' tells us that God is nothing but the divinization of society, and that, therefore, society equals God. And it is Aristotelian in that the society as the superior order is already guaranteed by itself, as if by nature -and in Durkheim, this is nothing less than the substantiality of society.

2. Society epistemically appears as coextensive with 'social facts' (*fait social*). A fact should be said as 'social' whenever an individual feels a sanction, a command, or an order which is not issued from himself or herself. It has been sufficient for Durkheim to define the social fact as the border between individual psyche and the supposedly higher reality of the 'social' and to distinguish between the individual and society through a hierarchic series of arguments: The first of these arguments is that society appears to the individual as a sanctioning superior order, even when it seems to be internalized. This means that society is the highest person. Even when it fails to sanction -and especially this is what is mostly important for Durkheimian sociology- this situation becomes

Theses on Tarde's Monadology

1. The fundamental Tardian paradigm can be read as follows: the 'small' is richer and much more complex the 'big'. This rule applies to natural and social phenomena, without any prior distinction. The small is not only a complex crossroads of what comes from the high, but also is more adapted to an order functioning as a complex network, which defines, at a treshold, consciousness. In opposition to Durkheim's epistemology, Tarde argues that

(*) Ulus Baker, who is sociologist, philosopher, author, translator and professor, renown also for his works on political theory, cinema, media as well as on Spinoza and Delueuze among others, passed away in 2007.

Tarde ve Monadoloji

Ulus Baker

Toplum nedir? Ya da, daha ziyade, mekansal-zamansal olarak mesafelendirilmiş ve çeşitlilik sunan bir yığın olguyu karşılayacak tek bir kavram üzerinde diretmenin (ör. Toplum), dolayısıyla bu türden bir sorunun, özellikle de günlük ve bilimsel deneyimlerimiz açısından, ne manası var? Sosyal bilimlerin kimi 'kurucu babaları' bu soruyu, gerek varlıkbilimsel gerekse yöntembilimsel açıdan esas teşkil edecek ya da bilimsel bilgeliklerinin 'konu' ve mahiyetine eli yüzü düzgün bir tanım kazandırabilecek bir biçimde sormaya kalkışmışlardı; zira Durkheim'da toplumsalın 'mantığı'nı bütünüyle belirleyen de bu sorudur: Doğru dürüst tanımlanmış bir nesneye sahip olmaksızın bir sosyal bilimden söz edilemez – ki bu nesne genel olarak 'toplum'dan başka bir şey olmayacaktır. Diğer yandan, 'kurucu babalar' arasında sayılmalarına karşın, araştırma programları için genel bir içerik tanımlamaya hiç kalkışmamış 'sosyal bilimciler' de vardır ki bunlar 'azınlıkta olanlar'dır; gerek akademide gerekse ideolojik alanda, önce Durkheimcıların, ardından 'Yapısalcılar'ın devreye soktukları biçimcilik tarafından bertaraf edilmiş olduklarından, 'yeniden canlandırılmak' ve itibarlarının iade edilebilmesi için bugünü beklemişlerdir. Durkheim'ın önde gelen rakibi Gabriel Tarde'ın çalışmaları işte bu doğrultuda ortaya konmuştu. Çok geçmeden, Tarde'ın 'kurucu baba'lığı sıradan bir 'öncü' konumuna kadar düşürülecektir. Toplumu bir 'şey', 'toplumsal'ı ise önceden verili, *sui generis* bir antite olarak kavrayan Durkheim'a oldukça sert eleştiriler yöneltmekten geri durmamış olan Tarde'ı, Durkheimcılar asla affetmemiştir.

Tarde ve Durkheim arasındaki bu sağlıklı tartışmanın temel noktalarını ortaya koymak pek zor değildir: Görünüşe bakıldığında, Durkheim sosyal bilim alanını yöntem, olgusallık ve nesnellik terörüyle kuşatmış, Tarde ise 'spiritüalist', 'bireyci' ve 'psikolojist' bir düşünceye sahip sıradan bir 'öncü' olarak konumlandırılmıştır. Bu sağlıklı tartışma, Tarde 1904'te ölene değin, konuştuğu müddetçe sürmüş ve sonrasında unutulmaya bırakılmıştır; ta ki, Tarde'ın o dönem popüler olan yöntem ve öğretilerinden oldukça etkilenmiş

olan, *Collège de France* başkanlığında da takipçisi, Henri Bergson tarafından yeniden canlandırılıncaya kadar. Henri Bergson'un bir sosyolog değil de bir filozof oluşu, Tarde'ın sosyal bilimler, kriminoloji ve 'kanaatler sosyolojisi' içerisindeki öğretilerini anlayabilmemiz açısından bilhassa kayda değer, çünkü Tarde sosyolojiyi hiçbir zaman sosyolojinin epistemolojisinden, yöntem biliminden ve varlık biliminden, yani metafizik gereksinimlerinden ayırmaya kalkışmamıştır.

Comte'un metafizikten kurtulmaya yönelik 'pozitivist' eğilimi olgulardan, gerçeklerden, edimlerden ve eyleyenlerin eylemlerinden bağımsız ve yalıtılmış bir biçimde yasalar formüle etmeye dayalı bir ideale karşılık geliyordu. Diğer yandan, Tarde'a göre pozitivizm, bir ilerleme fikri gölgesinde, karmaşıklığı gitgide artan bir mantık ortaya koyması itibariyle 'yeterli' değildir. Madem ki yaratılmıştır; müspetlik nihai sonuçlarına vardırılmalıdır, ki dünyaya içkin bir biçimde dahil oluşu tarif edilebilsin; bu da, zorunlu olarak metafizik bir hareket gerektirir.

Bu bakımdan, Tarde'ın 'sosyal bilimler'in doğuşuna ilişkin anlatısı, bir üyesi olduğunu iddia ettiği metafizik tarihine aittir; ancak bu, kendisinin bir sosyal bilimci de olduğunu iddia etmesinin önünde bir engel teşkil etmez. İçkinlik, bir 'toplum' bilimini 'imkansız kıldığı' düşünüldüğünden, Comte ve takipçileri tarafından açıkça kötülenmiş olan eskil bir fikirdir. Asurlular, Yahudiler, Yunanlılar bir 'toplum bilimi' geliştirememişlerdi, çünkü 'toplumsal hal'in dışsal ve yaratıcı bir eyleyicilik hali hazırda güvence altına alınmış olduğunu düşünme eğilimindeydiler. Bu eyleyen, dinsel ve teokratik toplumlarda İlahi Düzen ya da Tanrı'yken, Polis'te 'doğa'dır çünkü Aristo insanların (*antropoi*) doğaları gereği, sürü halinde dolaşan hayvanlar gibi, bir toplum içinde yaşamaya yazgılı *zoon politikon* olduklarına inanıyordu. Diğer yandan, 'toplumun nasıl mümkün olduğu' türünden bir soru, felsefe tarihinin bu erken dönemleri için asla yeterli değildi; dolayısıyla, 'siyaset felsefesi' hakkında düşüneceksek, bunu geriye dönük olarak, Yunanlılar ya da Ortaçağ Hristiyanlığı için söz konusu olmayan, Machiavellici ve Hobbesçu sorulardan hareketle yapmak durumundayız.

Gerçek 'siyaset' felsefesini Rönesansla, özellikle Machiavelli ve Hobbes gibi düşünürlerle birlikte başlatmak yaygın bir varsayım haline gelmiştir. Diğer yandan, ne Machiavelli ne de Hobbes 'içkinlik' düşünürleriydi; bu, onların 'toplumsal'ı tesis etmek için 'aşkın' güvencelere bel bağladıkları anlamına gelmiyor elbette. Bu düşünürler için insanların 'toplumsal' ya da, daha ziyade, 'toplumcul' vaziyetleri artık hiçbir aşkın düzen (Doğal ya da

Doğaüstü) tarafından sağlanamaz; insanları toplum halinde birarada tutmak için bir eyleyene ihtiyaç vardır o halde. Machiavelli'de, bu eyleyen 'Hükümdar'dır; Hobbes'taysa Leviathan'ı 'toplumsal sözleşme' kurar. Gerçekten de içkinlik fikrinden türetilmiş olmalarına karşın, bu fikirlerde oldukça bozulmuş bir içkinlikle karşı karşıya olduğumuzu söyleyebiliriz, zira içkinliğin önde gelen filozofu Spinoza, yeri geldiğinde, gerek Machiavelli'yi gerekse Hobbes'u düzeltmek zorunda kalacaktır: Machiavelli, toplumsalı (ya da 'siyasal'ı) ancak Hükümdar'ın eylemlerinin bir sonucu olarak ele alabilmiştir; bu Hükümdar, ister monarşilerdeki gibi bir kral, ister demokratik bir kolektif (*demos*), isterse Gramsci'nin 'modern hükümdar'ında tartışıldığı gibi bir siyasi parti olsun. Gerek Machiavelli gerekse Hobbes, yalnızca kendi ülkelerini değil, genişleyen dünyayı değilse de, tüm Avrupa'yı kasıp kavuran iç savaşların fazlasıyla tesiri altındalardı. Machiavelli'ye göre insanlar 'çokluk' oldukları için doğaları gereği kötüydüler; ayrı çıkarları onları sürekli bir uyuşmazlık ve rekabet halinde oradan oraya savurmaktaydı. Hobbes bu fikri, 'siyasi' olmaktan çok metafizik bir tarzda, felsefi olarak genelleştirmiştir –herkes herkese karşı daima savaş halindedir, insanın imajı da, insanın kurdu... Machiavelli'de Hükümdar, toplum durumuna içkindir –benzerleri arasında bir 'benzer'dir; ölümlü bir varlıktır; başkaldırmaya her daim hazır bir insan 'kalabalığı' (*popolo*) tarafından ele geçirilmiş ihtilaflı bir alanı en iyi ihtimalle rıza araçlarıyla, en kötü ihtimalle caydırma ya da şiddet yoluyla fethedip koruma gayreti içindedir. Tarde'ın belirttiği üzere Hükümdar, ya da herhangi bir topluluğun lideri, artık ilahi bir figür değil, topluluğun ne olduğunu temsil eden bir 'baş temsilci'dir, daha fazlası değil; bizim gibi, içinde bulunduğu topluluğun bir üyesidir, bir anne ve babadan doğmuştur... Machiavelli'nin eserinin büyük başarısı, Hükümdar'ı bir yandan bir erkek, bir kadın, (aristokratik ya da oligarşik) bir topluluk olarak, diğer yandansa 'toplumculluğun' bir eyleyeni olarak kavrayabilmiş olmasıdır.

Jürgen Habermas, *** eserinde, bu eyleyen fikrinin sosyal bilimlerin doğuşunu açıklamak için yeterli olduğuna inanıyor gibi görünüyor. Ne de olsa 'siyaset' eylem demektir; Hobbes ve Machiavelli'de eylemleri bir tür ideal özgürlük seviyesine getirecek herşey mevcuttur; herşey sanki insan edimleri başka bir neden ya da eyleyen tarafından belirlenemezmiş gibi gerçekleşir. Böyle bir eyleyen kavrayışının hiçbir suretle sosyal ya da beşeri bilimlerin kurulması için yeterli olmadığını belirtmek zaruridir ve bunlar bir araştırma programı ya da bir 'bilim' olarak yeniden tertip edilebilmeleri için ondokuzuncu yüzyılın sonuna kadar bekleyeceklerdir.

Sosyal bilimlere harbi bir öncü tayin etmek durumundaysak, hiç şüphesiz 'kamusal/özel' kutuplaşmasını kavrayışı Habermas'tan çok daha kapsamlı ve gelişmiş olan İbn Haldun'u anımsamalıyız: 'kamusal', 'görünür olan' iktidar ilişkilerinin karşısına oldukça rafine fakat 'görünür olmayan' bir toplumsal ilişkiler kümesi tanımlayabilmesi sayesinde, İbn Haldun bir proto-sosyoloji mantığı ortaya koyabilmişti. İbn Haldun, aslında iki 'güç' tarzı arasında ayrım yapmaktadır: biri siyasi, yani 'açık' ve 'görünür'dür, ne de olsa hükümranlık kendi görünürlüğüne, imajına, mimarisine ve belleğine gereksinim duyar... Bu bakımdan İbn Haldun, 'görünür olan'la 'görünür olmayan' güçleri karşılaştırma eğilimindedir. Bunlar, tarihte koşutluk halinde yer alarak, bize iki birlik ya da 'iştirak' tipi sunarlar. Mücadeleleri yalnızca toplumsalın mantığında değil, gerçek tarihsel bir koşutluk, uyuşmazlık ve muhalefet düzlemindedir. İbn Haldun, göçebe toplumların belirleyici etkenlerinden olan 'kan bağları'ndan, [görünür olan/olmayan] kutuplardan birini teşkil edecek bir biçimde bahsettiğinde bu basitçe bir mecaz değildir; daha ziyade, Bedevi toplumlarına içsel, neredeyse 'görünür olmayan' bağlarla bağlı oldukları, bir 'kan' duyumu söz konusudur. İbn Haldun'a göre, böyle toplumları birbirlerine ne tür ilişkilerin bağladığını 'görmek' neredeyse imkansız bir hal alır çünkü bu toplumlar, sırlarından hiçbirini görünürlüğe sunmayan bir tür 'cismani ruh'a, ya da daha ziyade bir 'siyasi beden'e, gizli bir güce sahiptirler. Bilim'in görevi, işte bu görünür olmayanları, İbn Haldun'un tabiriyle 'asabiyye'leri, yoğunluklarından kavrayarak görünür hale getirmektir.

İbn Haldun, bu bakımdan Durkheimcı olmaktan çok Tardecıdır, ne de olsa Durkheim, 'görünür' düzenler olan iş bölümü, dindeki basit ayinler ve bunun gibi toplumsal olguları sosyolojik araştırmanın nesneleri ve içerikleri haline getirmekte ısrarcıdır. Toplum, bireyin kendi alanının sona erdiğini hissettiği anda ve davranışları üzerinde 'yaptırımcı' bir üst eyleyicilik hissettiği anda başlayan, dolayısıyla içkin olmaktan uzak, aşkın bir düzen olacaktır. 'Yaptırımcı' bir toplum fikri göründüğü kadar eski değildir: bir 'toplum tepkisi'dir; sosyal bilimlerin diğer bazı 'resmi' kurucularından De Maistre ve De Bonald gibi Romantiklerin Aydınlanma'ya ve Devrim'e gösterdikleri tepkiyi, onlarla aynı hassasiyette olduğunu varsaydıkları bir topluma atfetmelerinden ibarettir. Romantizm için, birbirinden ayrı ve birbiriyle her daim mücadele halinde iki aşkın antite söz konusudur: birey ve toplum. Birey safi 'istenç'tir, toplum ise her bireyin içine doğduğu nihai ortam, aşkın birliktir: böylece toplum, bir dildir (Herder'de olduğu gibi 'verili bir dil'); ya da Hegelcilikte de olduğu gibi, felsefedeki eskil anlamıyla bir Logos'tur. Romantizm aracılığıyla, dönemimizin 'büyük kavramlar'ının birçoğu

hazırlanmıştır: 'kimlik', 'milliyet', 'evrensellik', diğer yandan da baş edilmesi güç bir kavram olan 'fark'.

Vaktini 'ilksellik', 'toplumsala karşı birey' gibi Romantik kavramlarla geçirmiş olan Durkheim'in 'toplum'ları yalnızca bireyler olarak düşünme imkanını ıskalamış olması ilginçtir. Bu noktada, sosyal bilimlerin, Romantik muhafazakarlardan bu yana, –evrimine denemese de– bir 'resmi' gelişim hikayesine başvurmasının okuyucumuza hiç kuşkusuz yardımı dokunacaktır.

De Bonald ve De Maistre'a özgü Romantik tepki, bu berbat 'devrim'in sorumlusu olarak gördükleri Aydınlanma fikirleri karşısındaki sıkışma hisleriyle tanımlanır genellikle. Haykırdıkları şey şuydu: 'şeylerin düzeni' değiştirilemez, çünkü bunlar her an saf bilinçlilik düzeyini ve dolayısıyla safi eylem düzeyini 'aşmaktadırlar'. Dil, kurallar, eylemler ve kodlar aracılığıyla değiştirilemez; kişi tarihsel olarak belirlenmiş düzenleri safi istenç ya da eylemle bireysel olarak değiştirebiliyormuş gibi davranamaz. Demokrasi fikrine karşı de Tocqueville'in ideolojik öncüllerinin önünü açan bu Romantik, aristokratik muhafazakarların genellikle sosyal bilimlerin 'kurucu'ları olarak kabul edilmelerinin sebebi de budur: toplum vardır, çünkü onu değiştirmeye veya dönüştürmeye yönelik tüm çabalara karşı direnmektedir. Bir 'değişim' söz konusu olacaksa bu, herhangi bir insan eylemine başvurmaksızın ya da bununla kısıtlanmaksızın, bu değişimi önceden varsayan adeta aşkınsal bir alanda kendiliğinden meydana gelecektir.

'Ütopyacı' sosyalistlerin ait olduğu ikinci nesil de aynı tepkiye mensuptur, fakat büyük bir farkla: tepkileri, bireysel istence karşı olmak yerine 'pragmatik' bir fikirler alanına meyil etmektedir –yaklaşmakta olan 'endüstri' devrimiyle birlikte belirgin bir şekilde endüstriyel, anomik bir biçim alan devrimin zararlı etkileriyle nasıl baş edilecektir? Gerek Saint-Simon gerekse Fourier ve Owen, Marx ve Engels tarafından en ala 'ütopyacı sosyalistler' olarak rağbet görmüşlerdir; elbette o dönemde, fikir ayrılıklarıyla birlikte, benzer fikirlerden etkilenmiş pek çok kişi bulunmaktaydı. Bu düşünürlerde ya da 'plancılar'da –pek çok bakımdan aynı zamanda modern 'şehir planlamacılığı'nın da kurucularıdırlar–'ütopyacı' olan şeyin ne olduğunu keşfetmenin oldukça zor olduğunu söyleyebiliriz. Zira Marx'ın onları ütopyacı olmaları sebebiyle değil, 'yeterince' ütopyacı olmamaları sebebiyle eleştirmesini anlamak da böylece daha mümkün oluyor. Marx'ın 'ütopyacı sosyalizm'e ya da genel olarak 'ütopyacılığa' yönelik eleştirisi, bu kişilerin aynı anda 'ütopyacı' ve 'sosyalist' olmalarından ötürü kötü bir karışım teşkil

ediyor olduklarından filan değildir; daha ziyade, ileri sürdükleri 'ütopyalar', arzu ve istenç yerine 'rasyonel' yapıtlarla, ussal ve zihinsel bir tür düzenin gerçekliğe dayatılmasıyla oluşturulduklarından, gerçeklikle karşılaştıkları ve aktüelleştikleri her seferinde yerle bir olmaktadırlar. Yirminci yüzyılın başında Ernst Bloch ve Karl Mannheim'ın çalışmalarının da başlıca konusu olan ham 'gerçeklik' ve 'ütopya' arasındaki ondokuzuncu yüzyıla özgü ayrımla aynı hatta ilerlediğimizde, modern dünyanın geçmiş bir ütopyanın gerçekleşmesinden başka bir şey olmadığını itiraf etmemiz gereken kritik bir noktaya ulaşırız. Diğer bir deyişle, gerçekleşmiş ütopya, ütopya değildir; kendi gerçekleştirilişinde tükenir; böylelikle, bu kelime yirminci yüzyılda daha ziyade olumsuz bir anlam taşıma eğilimindedir.

Tahammülsüz bir pozitivizm ile zayıflamakta olan bir ütopyacılık kavşağında belirerek, sosyolojik ve felsefi çalışmalarını yükselen Durkheimcılığa muhalefeten *fin de siècle* döneminde ortaya koymuş ve toplumsal gerçekliğe yeni bir yeniden inşa önermiş olması bakımından Gabriel Tarde'ın macerası da vahşi bir anti-ütopya olarak kayda değer.

Tarde, karşıtlarınca, özellikle de Durkheim ve takipçileri tarafından, 'ütopyacı', 'bireyci' ve hatta 'spiritüalist' olduğu öne sürülerek eleştirilmiştir. Bugün, daha yakından bir Tarde okumasıyla, bu yaftaların gerçekle hiçbir alakalarının bulunmadığını söyleyebiliriz. Tarde 'ütopyacı' değildir; çalışmalarında, bugün için bile 'fütürist' sayılabilecek pek çok tespit bulunsa da, 'ütopyacı' addedilebilecek tek bir şey yoktur; hatta, Tarde'ın sosyolojisinin, yaşamış olduğumuz geçmişi değil, yaşamakta olduğumuz geleceği anlamamıza yardımcı olduğunu söyleyebiliriz. 'Bireyci' olduğu söylenemez, çünkü Tarde için birey, Durkheim'ın toplum olarak adlandırdığından daha 'karmaşık'tır. Ve 'spiritüalist' de değildir çünkü Tarde için toplumsal bağlar (*lien social*) monadsı varlıklar arasındaki maddi etkileşimden başka bir şey değildir.

Tarde'ın temel tezi, pek çok sosyal bilimciyi bugün bile hala şok edebilir: zira, Tarde'a göre, 'küçük' gerek 'büyük'ten, gerek 'küresel'den, gerekse sözümona 'evrensel'den daha zengin ve çok daha 'karmaşık'tır. Bu düşünce, öyle ya da böyle, Tarde'ın Durkheim'a yönelttiği temel eleştirilerde karşılık bulur.

Durkheim üstüne eleştirel tezler:

1. Durkheim'ın epistemolojisi ile yöntemi, birbirlerini karşılıklı bir biçimde kurarlar: Durkheim, mevcudiyeti bireyler için evrensel olarak bağlayıcı olan, toplumsal varoluşu zaman ve mekanda tematize edilebilecek bir analitiği devreye sokan, *sui generis* bir toplum fikri oluşturma gayreti içerisindedir. Böyle bir kavrayış, hem Platoncu hem de Aristocudur: Toplumu evrensellerin düzenine mensup kılması ve Durkheim'in onu sıklıkla en yüksek gerçeklik mertebesine çıkartması bakımından Platoncudur. Örneğin, Durkheim'ın 'din sosyoloji'sine göre Tanrı toplumun ilahileştirilmesinden başka bir şey değildir, yani, toplum Tanrı'ya denk kılınmıştır. Ve toplumun yüce bir düzen olarak adeta doğası gereği kendi kendini güvenceye alıyor olması bakımından da Aristocudur– ve bu Durkheim'da toplumun gerçek değerine karşılık gelir.

2. Toplum, epistemik olarak 'toplumsal olgular'la (*fait social*) eş süreli olarak meydana gelir. Bir olgu, birey tarafından, kendinden kaynaklanmayan bir yaptırım, bir komut ya da bir emir olarak duyumsandığı zaman 'toplumsal' olarak değerlendirilir. Durkheim'ın, toplumsal olguyu, bireysel ruh ile toplumsalın varsayılan daha yüksek gerçekliği arasındaki sınır olarak tanımlayışı, bir dizi hiyerarşik delil aracılığıyla birey ile toplum ayrımını getirebilmesi için yeterli olacaktır: Bu delillerden ilkine göre, toplum, birey tarafından içselleştirilmiş olarak görüldüğünde bile, yaptırım uygulayan, daha yüksek mertebedeki bir düzen olarak görünür bireye. Bu, toplumun en yüce kişi olduğu anlamına gelir.

Tarde'ın Monadolojisi Üzerine Tezler

1. Tardecı temel paradigma şöyle okunabilir: 'küçük', 'büyük'ten çok daha karmaşık ve zengindir. Bu kural, bir ayrım gözetmeksizin, gerek doğal gerekse toplumsal olgular için geçerlidir. Küçük, yalnızca yukarılardan gelenlerin karmaşık bir kavşağından ibaret değildir, aynı zamanda, belirli bir eşikte bilince karşılık gelen, karmaşık bir şebeke olarak işleyen bir düzene daha fazla uyum sağlamış haldedir. Tarde'ın, Durkheim'in bilgi kuramında karşı çıktığı...

İnglizce'den çeviren: Can Gündüz, Emre Koyuncu

Tarde Postülaları

Ulus Baker

1. Lazzarato'nun okuması ağırlıklı olarak şu anda birinci cildi Öteki Yayınlarından çıkmak üzere hazırlanmakta olan *Ekonomik Psikoloji* adlı kitap üzerinde yoğunlaşıyor. Bugün artık ortodokslaşmış Marksist ve sosyalist önermelere radikal karşı çıkışı Tarde'ın yine de radikal sol alternatiflere hizmet edeceğini dışlamıyor elbette. Benim Tarde ile ilgim daha çok tez çalışmalarım sırasında onunla zorunlu karşılaşmam etrafında gerçekleşti: bu arada onu aynı anda keşfettiğimizi Maurizio ile farkettik –ve sorun Marx'ın teorilerinin yalnızca bir revizyonundan ibaret değildir; onları mutlak sonuçlarına, sınırlarına doğru iterek nasıl işlevsizleştireceğimizi tasarlamaya girişmektir... Bu işlevsizleştirme aynı zamanda kapitalist 'kumanda' rejiminin de işlevsizleştirilmesi olacağı için aynı zamanda politik bir hareketlenmeyi, 'çoğulluklar'ın mücadelesini varsayar... Lazzarato'nun Negri'ye yönelttiği 'eleştiri' işte Tarde'ın oluşturduğu 'eksik halka' üzerindedir -yoksa ikisinin 'gayrımaddi emek' üstüne ortaya attıkları postülalar bence neredeyse özdeş görünüyor (zaten bu mefhum etrafında ortak olarak hazırladıkları bir kitap var).

2. *Artı-Değer Teorileri* adlı, kitaplaşmamış ama her nasılsa derlenip toparlanarak üç cilt halinde yayımlanmış bir Marx eseri var –*Das Kapital*'in yazılışına paralel olarak Marx'ın ekonomi-politik ve eleştirisi konusunda almış olduğu notların toplamı bunlar. Ve Artı-Değer kuramı oralarda şöyle bir şey anlatıyor gibi: artı-değer işçinin zaten kazanamayacağıdır –ya da işçi sınıfı sanki kazanamayacağı bir değerler kümesini kaybetmiş gibidir... Bu nasıl olur? Öncelikle Maurizio'nun kitabının Marx'ı 'minimize' eden bir 'politik niyet' taşımakta olduğunu farkettim. Onun teorilerini 'yabancılaşma' ve komünizmin 'transandantal' niteliğine dayanır gibi göstermeye ihtiyaç duyduğu anlaşılıyor (bu gözlemlerim nihai değil ve şimdilik henüz okumayı bitirmemiş olduğum bir kitabın aktüel okuma notları...) Ne demektir zaten kazanamayacağını yitirmek? Bu 'yitirme' olayının ekonomik olduğu kadar, ve belki de daha fazla, sosyal planda gerçekleştiğini ima ediyor demektir. Peki bu 'ima' aynı zamanda reel değil midir? Başka bir deyişle, 'zaten kazanamayıp yitirdiğini' talep etmenin bir biçimi yok mudur? Ama bu, zaten kazanamayacağını yitirmenin koşullarının, yani kapitalizmin ta kendisinin sınırlarına kadar itilmesini gerektirmez mi? Belli bir eşik aşıldığı anda, yani kapitalist sistem altedildiği anda işlerin yoluna gireceği söylenebilir –oysa

kapitalizmi 'altetme' niyetinin başarıya erişemediği malum... Peki o zaman ne yapacağız?

3. Tarde'ın Lazzarato'nun da farketmiş olduğu çok sert bir Marx eleştirisi var: Marx'ın hem ekonomi-politiği hem de Hegel'i tersine çevirmekle yetindiğini iddia ediyor. Peki ama kapitalizm yalnızca bir 'tersinir ilişkiler kümesi' olarak kabul edilebilir mi? Mesele daha çok kapitalizmin tarihsel maddecilik bakımından tasvirinin kâh biçimsel, kah 'tarihsel' alanlarda aktığı, dolayısıyla onu tesis eden ve yürüten güçler alanına kolay kolay gönderme yapmadığıdır. Gerçekten de kapitalizm bir 'tesadüf' ürünü olarak görünür -herşey hazır olduğu halde mesela Çin'de ortaya çıkamamıştır (hatırlayalım ki bu sorunu ciddiye alan Marx değil Weber olmuştu)... Ama bu tesadüf aslında bir 'tesadüf' değil, artık zorunluluğu içinde yaşadığımız bir 'rastlaşma'dır -yerinden yurdundan edilmiş köylü kitleleriyle (proletaryanın öncesi) serbest dolaşmaya başlayan serseri para yığınının (ticari ve koloniyal sermayenin) karşılaşması... Esas sorun bu karşılaşmanın neden daha önce, mesela Roma'da herşey hazırken gerçekleşmiş olmadığıdır. Dikkat edelim, dünya aynı dünyadır ve endüstriyel devrimin çok daha önce gerçekleşmesi de 'mümkündü' -başka bir deyişle Roma ya da Çin'de endüstriyel devrim, nüfus gereksinimleri de hesaba katılırsa iki bin yıl önce gerçekleşmiş olabilirdi... Böylece biz şimdi hayal bile edemeyeceğimiz, bilim kurguya dayalı hayalgücümüzün hafsalasına gelemeyecek bambaşka bir dünyada yaşıyor olacaktık.

4. Tarde'ın eleştirisi özellikle Marx'ın ve genellikle sosyalizmin 'aşkınsal' (transandantal) göndermelerine yöneliyor: "yabancılaşmanın sona ereceği bir düzen"... Bu düzene erişmek için ortadan kaldırılması gereken bir 'kapitalist makine' vardır sanki ve tanrısal-teolojik bir sistem gibi (çünkü reeldir) insanlığın üstüne çöküvermiştir. Oysa Tarde diyor ki bu 'makine' da emeğin eseridir. Marx da elbette bunun farkındaydı ve mesela bu makinayı, teknolojiyi (diyelim ki bilimsel yaratımları) 'tarihin itici gücü' ya da 'motoru' olarak nitelendirmekten geri kalmadı. Ama eleştirdiği ekonomi-politik anlayışların gündeminde kaldığı için Marx bu 'motoru' sadece bir analiz nesnesi olarak kabul etmekle yetindi. Yani onun ekonomi-politiğini yapmaya kalkışmadı. Bilimler ve teknolojik icatlar sanki hep dışarıdan geliyorlar ve sömürü ilişkilerine katkıda bulunmakla kalıyorlardı (göreli artı-değer teorisi)... Bu onları 'aşkınsal' bir realiteye göndermekle eşanlamlıdır. Bu yüzden Marx el emeği-kafa emeği ayrımını yapmakla kaldı.

5. Yine de durum Marx'da Lazzarato'nun sunduğundan daha karmaşıktır: öncelikle Marx *Das Kapital*'in 'üçüncü cildinde' (tırnak içinde veriyorum, çünkü Marx'ın yayımladığı değil, Engels'in onun ölümünden sonra derlemiş olduğu bitmemiş bir kitaptır) 'yeniden-üretim' problemini ele alırken bu 'beyinsel güçler'e ve onların kapitalizme içkin olduklarına değinmeden edemez. Tarde işte bu durumun farkındadır ki ekonomi politiğin ikilemini ortaya atabilmiştir: bir realiteye (burada ekonomik ilişkiler toplamı) dahil olan ve onu etkileyen güçler aynı düzlemde olmalıdırlar -başka türlü bilimler ve teknolojik yenilikler sanki tesadüfi, ya da dışsal güçlermiş gibi

görüneceklerdir. Böylece Tarde kapitalizmin gün gelip kafa emeği denen şeyi de zorunlu olarak ücretlendireceğini ve yeniden-üretimin (Tarde'ın deyişiyle 'tekrar'ın) içkin bir parçası haline getireceğini varsaymaktadır. "Elveda proletarya" demenin gereği yok, bugün bu emeğin de kapitalist ilişkiler tarafından içerildiğini (Deleuze ve Guattari'nin deyişiyle 'yakalandığını') biliyoruz artık ve bunun için Marx'ın 'öngörü' yeteneğinin eleştirilmesine o kadar da gerek yok... Belki de Negri, bütün bu mefhumları ortaya atarken (Dionysos'un Emeği ve İmparatorluk'ta) Tarde'ı tartışmalarının 'eksik halkası' kılmakta hatalıydılar -sundukları düzlemin çoğu kişiye bir 'ütopizm', ya da 'aşırı iyimserlik' olarak görünmesi bundan oluyor. Ne Spinoza ne Leibniz ne de Tarde üçyüz yıl, ikiyüz yıl, yüzyıl sonrasının 'erken gelmiş' düşünürleri değildiler... Kendi dünyalarını ve hafızalarını yoklayarak iş görüyorlardı ve kimse geleceği kestiremez...

6. Tarde son derecede derin bir düşünceyle şunu farketmişti: gelecek önceden kestirilemez... Niçin? Çünkü tarihsel alan hep bir 'kestirilemezlik' unsuru içerir. Yoksa hayatın her anı bir an öncesinin mutlak kopyası olurdu (Tarde buna 'taklit' diyor). Bu 'önceden kestirilemezlik' unsuru 'icat', 'keşif', 'yaratım' dediğimiz şeyden başka bir şey değildir ve bu hiç de Tanrısal bir 'ilham'a, yani aşkınsal bir alana göndermez. Bu güçler hali hazırda vardırlar ve efektif, aktüeldirler. Bilimler, sanatlar, felsefeler, teknolojik yenilikler hep bu içkin alandadırlar ve kapitalizmden kurtulacaksak onları da kapitalizmin cenderelerinden kurtarmak zorundayız: -ve bunun için Comte gibi bir 'bilimsellik övgüsü', 'bilimsel bir toplum' övgüsü düzmeye ihtiyaç yok.

7. Hegelci Marksizm versiyonlarında hep yinelenen bir tema var: tarihi dürten güçlerin bir üst realite tarafından peydahlandığı -peydahlanmak diyorum çünkü Hegel bu güçleri İde'nin kudreti, serpilip açılması ve bireysel, toplumsal güçleri kendi 'bilinmedik' amaçları doğrultusunda kullanması diye tasarlamıştı... Ama işte "Tanrı öldü" (Nietzsche) ve bütün bu güçler serseri ve bomboş kaldılar -artık istediklerini yapabilirler (Dostoyevski'nin söylediği gibi "Tanrı yoksa herşey mubahtır") ve çoğu zaman toplumsal düzeni inanılmaz sarsıntılara uğratmaya aday hale gelirler. Mesela Rönesans sanatının kaynağında pekala yüzyıllardır Kilise tarafından denetim altında tutulmuş popüler 'ikonografi'yi bulmak mümkündür -bir zamanlar rejimi tehlikeye düşürecek bir 'sarsıntı' ya da diyelim bir 'tehlike' addedilen şey, gün gelmiş kural olmuştur.

8. Peki kapitalizm acaba kimin 'icadı'dır? Bunu ancak metaforlarla anlatabiliriz -mesela Rousseau gibi deriz ki "bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip 'burası benim' diyen ve etrafında buna inanacak budalalar bulabilen ilk kişi modern uygarlığın atasıdır"; ya da Tarde gibi ilk ve biricik 'kapitalist' karşılaşmayı tahayyül etmeye çabalarız: ilk kez iki beyin bir anlaşma yaptılar ve birinin sunduğu malzeme ve üretim araçları üzerinde öteki sadece emeğini icra etmeyi kabul etti... Ama nedir o zaman bu 'malzeme' bu 'üretim araçları' ve bu 'sadece emek'? Bir şeyin 'malzemelik' niteliği, ne kadar evrensel de olsa, Heidegger'in sezdiği gibi açıklanmaya muhtaçtır. Bir şeyin 'araç olması' da öyle... Esas önemlisi 'sadece emek' de

pek masum bir mefhum değildir. Emeğin 'sadece' olmadığını, ancak aktüelleştiğinde varolduğunu kendi varoluşumuzdan hissederiz. İşte bu noktada Tarde'ın fenomenolojisi bir ontolojiye dönüşmeye başlıyor...

9. Tarde hiçbir yerde bir 'görüngüler' alanı görmez -görüngüler onun için mümkün sanallıklardan ibarettirler, reeldirler ve aktüelleştiklerinde farkedilirler. Dolayısıyla farkedilen herşey realitedir. Bir inek otu 'tanır' ve 'yer'. Burada olup biten şey, bu tanımanın aslında bir 'tanıma' olmayışı, bir 'tekrar tanıma' oluşudur. Başka bir deyişle 'tanıma' Heidegger'in ortaya attığı bir 'müçtemilat' karakteri içerir. Müçtemilat ise Bergson'un söyleyeceği gibi bizi bir 'tanıma hafızası'na gönderiyor. Bir şey ancak işe yaramaya başladığında, yani 'öyle' olarak seçildiğinde edinilebilir ve bir 'malzeme' niteliği kazanır. Böylece mesela 'ruhumuz' bile düşünmek için kullandığımız bir 'malzeme'dir. Ama düşünce çoğuldur -ve Tarde'ın, daha önce de 17. yüzyıl majör rasyonalizminin (Descartes, Spinoza, Leibniz) koyduğu gibi beyinsel faaliyetlerimizin tümüdür -hissetmek, istemek, arzulamak, nefret etmek, kurgulamak -bunlar düşüncedirler... Ve biz, derinliğine, vücudumuzla düşünürüz... ya da Spinoza'nın dediği gibi vücut düşünür... Bu noktadan itibaren Tarde'ın anlayışı doğrulanır -düşünce ve yaratım beynin işidir... Öyleyse bir 'görüngüler' alanına, bir gölgeler karmaşasına ihtiyaç yoktur...

10. Kapitalizm malzemeyi 'el değiştirebilir' halde sunan rejimdir. El değiştirme edimi dahi bir değer kaynağıdır, yani maddeten ve ideolojik olarak malzemeye el değiştirtir. Bu yüzden malzemenin araçsallığı bile kendiliğinden bir harekettir -doğrudan bir taklidi, dolayısıyla işbirliğini öngörür. Çünkü malzeme her yerde bulunmaz, önce birileri tarafından malzeme olarak inşa edilmesi, üretilmesi gerekir. Böylece kapitalizm hem üretimi hem de tüketimi kapsadığı ölçüde herşey, alabildiğine, malzeme olarak görünecektir. Özel mülkiyet bile bu 'malzeme' niteliği karşısında güçsüz kalır: Amerikalılar aya bayrak dikip orasını bilmem kaçıncı eyalet diye vaftiz ettiklerinde bunu çoğu kişi gülünç bulabilir. Oysa özel mülkiyet bir ritüeldir ve kendine ait jestlere (koruma, elde etme ve elden çıkarma zorunlulukları) sahiptir. Jestlerimin ürünlerini ise her zaman kendi mülkiyetim olarak bulmam. Ancak bazı jestler (çoğunlukla bana dayatılmış olarak hissettiklerim) 'emeğim'i oluşturur. Diğerleri ise benim nihai mülkümdür, onları 'elden çıkaramam', ancak başkaları üstündeki etkilerini sezebilirim. Tarde felsefesinde herşey temel ruh ihtiyaçlarına indirgenmelidir -arzu ve inanç... Bunun nedeni herşeyi Deleuze'ün deyişiyle bir 'içkinlik düzlemi'nin üstüne düşürmedikçe hep bir 'aşkın', 'açıklanmamış' bir alanın kalacağıdır. Bu 'açıklanmamış alan' ise insanın erişemeyeceği bir şey olduğu halde tarihin en büyük ilhamları, açıklamaları, ahlakları orada cereyan etmiştir. İşte bu yüzden, mesela Spinoza *Ethica*'sına 'kendinin nedeni' (*causa sui*) diye başlıyordu. Hegel'in Olma (*Sein*), yani 'boş belirlenim' diye sunduğu bu şey aslında Spinoza'da bir girizgahtan, yani bir tanımdan ibarettir. Varsak O Var... ve O Kadar... Düşünmek bundan sonra başlayacaktır... Ve mesela Varolmak için insanlar Heidegger'in kendilerine varlıkların Varlığını anlatmasını beklemek zorunda değildiler...

11. Peki 'sadece emek' nedir? Hegel'e göre insanı 'Olduran' şey. Nasıl bir şey? Bir faaliyet... Emeğin bu yüceltilmiş antropolojik imajı Marx için kapitalizmin emeği bunca sömürmeye giriştiği bir çağda artık katlanılamaz bir hale gelmişti. Emek bütün değerlerin kaynağındaydı ama ancak çarpıtılmış, sömürü altındaki icra ediliş biçimiyle. Onu bu yabancılaşmasından kurtararak kendisine, kendi yaratıcılığına iade etmek gerekiyordu. Ama bunun için sağlam bir düşünceye ihtiyaç vardı (dışarıdan gelecek bir düşünce, yani sosyalizm ve politik eylem).

(*) Yazı, 2002'de kaleme alınmıştır. Körotonomedya'dan gözden geçirilerek alınmıştır.

Yaratımın Güçleri: Gabriel Tarde'da Ekonomi Politiğe Karşı Ekonomik Psikoloji

Ulus Baker

İtalyan otonomist sosyolog ve filozof Maurizio Lazzarato'nun *Puissances de l'invention: psychologie économique contre l'économie politique* (*Yaratımın Güçleri: Gabriel Tarde'da ekonomi-politiğe karşı ekonomik psikoloji*) adlı son kitabı henüz elime geçti. Burada ve Modern Görsel Sanatlar derslerinde (keza *Birikim* ve *Virgül* dergilerindeki birtakım yazılarda) Tarde sosyolojisine çok genel çerçevede değinmiştik. Durkheim ile polemiğini, Tarde düşüncesinin Bergson felsefesi üstündeki güçlü etkisini, neden Türkiye'de apaçık Bergsoncu olan bazı yazar ve düşünürlerin varlığına rağmen (mesela Tanpınar) asla tanınmamış olduğunu, bugün neden yeniden canlandırılmaya çalışıldığını (özellikle Eric Alliez ve adı geçen çalışmanın yazarı Maurizio Lazzarato tarafından) azar azar tartışmıştık. Şimdilik bir iki detayı vurgulamakla yetineceğim.

1. Negri ve Hardt'ın *Dionysos'un Emeği* (şu anda Birikim Yayınlarının programında, çevrilmiş ama redaksiyonu halen sürüyor) ve İmparatorluk adlı kitaplarının oluşturduğu çerçevede bu yeni kitap (şu anda okumayı sürdürüyorum) nerede duruyor? Maurizio Lazzarato ile yıllar önceki bir konuşmamızda Tarde'ı belki de aynı anda keşfettiğimizi (bambaşka saiklerle de olsa) hissetmiştik. Negri ile birlikte çalışırken ortaya attıkları 'gayrımaddi emek' mefhumunda Tarde'a, yani böyle bir emek tanımını ilk kez yapan kişiyi ele almanın zorunlu olduğunu, Negri'nin bundan haberdar olmamasının ise önemli bir eksiklik olduğunu, ne var ki yaşı gereği Negri'nin böyle bir yüklü Tarde okumasına topyekün girişmekten geri durduğunu anlatmıştı.

2. Oysa mesela Deleuze'ün Tarde okumasını oldukça ciddi yaptığı anlaşılıyor -başvurularında oldukça ender görülmesine karşın, Deleuze'deki Bergsoncu damarın kaynağında bulunan bir düşünüre çok şey borçlu olduğunu düşünmemiz gerekir. Tarde'ın çok güzel bir formülünün hem Nietzscheci bir perspektifte okunabileceği hem de ona karşı ileri sürülebileceği fikri Deleuze'ü ziyaret etmiş olmalı: "Hakikat şudur ki insan, insanda bile hiçbir zaman insani olana hayranlık duymadı, hep insan-üstüne duydu..."

3. Deleuze ile Guattari'nin Tarde'dan yola çıkan sorgulamaları sadece Bergson'dan değil Nietzsche'den kaynaklanıyordu: "peki acaba değerin değeri nedir?" Değer sadece ürünün içinde 'billurlaşan' (Marx) birikmiş

emek midir, yoksa varoluşun üretiminin bir etkisi olarak arzuların, 'yeninin yaratılması'nın, kısacası fark ile tekrarın içkinliği midir (Tarde)?

3.1 Tarde, Marx'ın ölümünün hemen ardından ekonomiyi ve toplumsal olguları kavramak için cesurca en basit ve yeğnik kuvvetleri iş başına çağırmaktan çekinmemiş olan kişiydi -arzu, sempati, toplumsal bağ... Bunlar, onun neden klasik ekonomi-politiğin içinde saklı bulunan tuzaklara düşmediğini ve ekonomik psikolojisiyle bir çıkış yolu bulmaya yönlendiğini gösteriyor... 68, 'fark ve tekrar' mefhumlarının etrafında dönmüş, ama bu tartışma ekonominin alanına sıçramamıştı -tehlikeli bir alan, ve dönemin militanları ve düşünürleri, bu alanı temkinli bir Marksizmin denetlemesini yeğlediler...

3.2 Foucault bu alana dokunmaya cesaret eden ilk kişiydi: Marksizmin öngördüğü çelişik sermaye/emek diyalektiğinin sonuçta zorunlu bir ikileme dönüşeceğini vurgulayarak 'toplumsal güçlerin çoğulluğu' meselesini ayrıcalıklı kıldı. Ancak giderek 'iktidar' ve 'özne' mefhumlarını yeniden (ekonomiden başka alanlarda da oldukça etkili bir tarzda) tartışmayı bir çıkış yolu addetti... Ancak bu bile 'sömürü' ve 'egemenlik' mefhumlarının birbirleri tarafından dışlanması sonucuna varıyordu. Başka bir deyişle Foucault için güç ve iktidar ilişkileri sömürü ilişkilerinin hem arka planında yer alan gerçeklikti hem de sömürü bu güç ilişkilerinin sonuçlarından yalnızca biri olarak görünüyordu.

4. Oysa Tarde herşeyin ontolojik olarak bir 'farklar sistemi' olarak okunması gerektiğini söylüyordu. Sonuçta ekonomik ilişkiler alanını radikal olarak farklı iki açıdan okuyabilirdiniz: kapitalist işbölümünün kudretine boyun eğen, onun tarafından organize edilen bir sermaye-emek çelişkisi açısından, ya da zorunlu bir sempati ve yaratıcı işbirliği görünümü altında...

4.1 Başka bir deyişle (Lazzarato'nun da vurguladığı gibi) Marx hala eski Hobbesçu sorudan yola çıkıyordu: kapitalizmin düzenini mümkün kılan şey nedir? Düzen nasıl mümkündür? Giderek toplumu mümkün kılan nedir? Bu eskilerin Mezopotamyalıların, Yahudi ve Hıristiyanların, Arapların (belki İbn Haldun dışında) pek sormadıkları bir soruydu: onlar için toplum zaten ya Tanrı (Agustinus) ya da Doğa (Aristo) tarafından 'garantilenmişti'. Tek tek insanlar bu yaratımın ürünü oldukları için ya sürüydüler, ya da birer 'siyasi hayvan' olarak belirmişlerdi... Sorun Machiavelli ve Hobbes düşüncelerinin dışavurduğu bir gerilimle başlıyordu: bir toplumu mümkün kılan şey nedir? Tanrı da değil Doğa da değil... Düzeni mümkün kılacak, Doğa halinden Toplumsal hale geçirecek bazı güçlere ve eylemlere ihtiyaç vardı: Hükümdar (Machiavelli) ya da Toplum Sözleşmesi (farklı formülasyonlarıyla, Hobbes, Locke ve Rousseau)... Bu durum 'düzen nasıl mümkündür' sorusunun Antik ve Modern versiyonlarının apayrı olduklarını göstermekle kalmıyor, belki de böyle bir sorudan kaçınılmasının artık vaktinin geldiğini de haber veriyor...

4.2 Sosyologlar hala 'düzen nasıl mümkün?' sorusunu sorup duruyorlar... Buldukları nedenler ise çok muhtelif: Durkheim için *sui generis* bir

Toplum... Ve bunun eski teokratik cevaptan çok da büyük bir farkı yok... Kolektif bir üst-bilinç (Levy-Brühl) ya da tarihsel olarak teşkil olan bir 'toplumsal işbölümü'... Tarde bu kavramların 'bol geldiklerini' farketmişti... Belki herbiri araştırılacak bir nesneler alanını tanımlıyordu, ancak bu nesnelerin neler olduğunu tanımlamak konusunda hala uğraşıp didindiğimiz düşünülürse pek de bir işe yaramıyorlardı...

4.3 Tarde'a göre Adam Smith'den Marx'a ekonomi-politik, Comte'un 'düzen' fikrinden Durkheim'ın kolektif tasavvurlarına sosyoloji bir 'aşkınlık' yanılsaması içindedir: belli bir noktada 'yukarıdan gelen bir el' vardır sanki -ve işlere müdahale etmekte, düzene koymaktadır. Walter Benjamin bu bozukluğun en muhteşem tarifini yapmıştı: şeylere dokunmaya çabalayıp müdahale edemeyen bir meleğin kısırdöngüsü... Adam Smith bir 'görünmez el' tanımlamıştı -onun ekonomi-politiğine karşı çıkarken Marx da Sermaye'yi tanrısal, tüm mistifikasyonların, dolayısıyla metalar fetişizminin kaynağı olan ideolojik bir mefhum olarak tartışma sürecine dahil etti; en kötüsü Durkheim Tanrı=Toplum özdeşliğini dayattı... İnsanlar bu 'aşkın' realitelerin altında toplanıp birbirlerine 'benziyorlardı'... Oysa tam aksine Tarde bu "benzeyişin nasıl gerçekleştiğini açıklamak gerektiğini" vurgular... Başka bir deyişle ekonomi-politiğin açıklamaya başlamasından önce açıklanması gerekir.

5. Tarde'da toplumsal alan her tarafını delik deşik eden güçler, arzular ve kanaatlar toplamından oluşur. Benim kanaatlar sosyolojisine yönelik eleştirel girişimim her noktada karşıma Tarde'ın eserini çıkardı. Maurizio'nun ve beraberindekilerin yaptığının aksine onda ekonomi-politiğin Marksizmin de eleştirisini kapsayan nihai bir eleştirisini aramış değildim. Ancak bu eleştiride Marksizme ve genel olarak sosyalizme gönderen bölümlerin hiç de hafife alınmaması gerektiği benim için de açıktı: sosyalistler yüzelli yıldır 'aşkın' bir düzeni çağırıp durdular -ve bu Dietzgen'den Proudhon'a, hatta Marx'a varıncaya dek, tarihsel bir realizasyonun beklentisiydi.

5.1 Nietzsche'nin kısa ve şok edici formülüyle "Tanrının ölümü" değerlerin kaynağı ve oluşumu meselesini ciddiye almayı gerektirdi -özellikle bu ikincisi, yani değerlerin nasıl oluştuğu sorusu sosyal bilimlerin doğuşunun zeminidir. Oysa Tarde'a göre burada da bir sakatlık hükmetmeyi sürdürüyordu: sosyal bilimlerin doğuşu ve ilerleyişinde de öncelikle Batının teolojik-politik parkuru katediliyordu -Smith, Hegel ve Marx bu parkurun etapları oldular... Bu düşünürlerden herbiri için değerlerin oluşumu ve inşaı, kendilerini üretmiş olan insanların eylem ve arzularının üzerine yükselen bir aşkınlığa, transandantal bir alana gönderiyordu. Sanki nesnel bir üst 'şey' söz konusuydu -gizli el, İde ya da kapitalizm.

5.1.1 Adam Smith için değerlerin 'kaynağı' bireysel mübadele ve üretim inisiyatiflerinin 'görünmez bir el' tarafından yukarıdan kodlanmış bir düzeniydi. Oysa bu değerlerin oluşumunu açıklamaz, çünkü ne zaman bir

köken ya da kaynak aşkınlığa gönderilse o zaman nasıl bileştikleri açıklanması gereken bir sorun olarak kalır.

5.1.2 Hegel için toplumsal bölünmeler sanki Hıristiyanlık teolojisinin birikimine cevap veren durumlardır -köle-efendi diyalektiği emek tarafından düzenlenen bir üst-tarihsel süreçtir. Bütün bu tarihsel çelişkilerin üst düzeyde aşılarak çözülmesi ise bize Devletin aşkınlığını verecektir.

5.1.3 Marx ise değerin dünyasının sahte ve tanrısal dünya gibi tersine bir dünya olduğunu söyleyecektir. Dinsel düşünce insanları nasıl yabancılaştırıyorsa değerin kökeni ve oluşumu da aynı şekilde yabancılaştırmaktadır. Ve bu 'sahtelik' reeldir, 'pratik bakımdan geçerlidir'. Dünya böyleyse bunun nedeni işbölümüdür.

5.2 İktisatçılar, özellikle Adam Smith ile David Ricardo, bireylerin özerkliğini, özgürlük ve bağımsızlıklarını koruma adına onları tıpkı Leibniz'in monadlarıymış gibi 'kapalı' varlıklar olarak ele almaya zorunlu kaldılar. Ve tıpkı oradaki gibi, bireysel eylemleri sanki önceden kurulu bir uyum yönlendiriyor olmalıydı.

(*) Körotonomedya'dan sitesinden gözden geçirilerek alınmıştır.

Kanaatlerden İmajlara: Tarde'a İlişkin Alıntılar*

Ulus Baker

Bir duygulanım sosyolojisi, kanaat sosyolojisinin temelindeki 'metinsel' bilgi kuramının (Durkheim ve takipçilerine yöneltilmiş) Tardecı erken eleştirisine ve de psikanalizin karşısına konulacak bir Spinozacı duygu doktrininin açımlanmasına gereksinim duyacaktır (Giriş, s.iii).

'Kanaatler sosyolojisi', ondokuzuncu yüzyılın sonunda Gabriel Tarde'ın ellerinde doğduğunda, bu, kanaatlerin o zamanki duygulanımsal doğalarıyla 'yeni'yi yaratmaya ve tekrar etmeye –yeni toplumsal biçimler, kuvvetler ve kurumlar inşa etmeye– yönelik bulaşıcılıkları ve üretkenlikleri sayesinde gerçekleşmişti. Diğer bir deyişle, toplumsal tipler, etkileşime açık bireysellikleriyle, özlerinde 'duygulanmış' ve 'duygulanımsal'dırlar. Kendilerinde ve başkalarında belirli duygular meydana getirirler. 'Kanaatler' diğer duygulanımlar arasında birer duygulanımdan daha fazlası olmadıklarından, toplumsal tipleri katettiğimiz sosyolojiye 'duygulanım sosyolojisi' demeyi uygun gördük (Böl.2, s.22).

***

Tezimizde, özellikle Simmel ve Tarde'ın (bunlardan ikincisi, günümüzdekinden oldukça farklı bir anlama gelmekle beraber 'kanaat sosyolojisi'nin kurucusu olarak bilinir) 'öngörülü' orijinallikteki eserlerine atıfta bulunarak toplumsal tiplerin sosyal bilimlerin geçmişinde taşıdıkları önemi hatırlatmaya kalkışıyoruz. Bu, ana akım sosyolojinin ve onun bilgikuramsal varsayımlarının eleştirisidir (Böl.2, s.24).

Tarde, en engin kanaat sosyologu olmalıdır. Bununla birlikte, kanaatin, 'şimdi'ki hali tarihsel olarak belirleyen karmaşık toplumsal ilişkiler ağından uzakta duran bir şey olamayacağını anlamıştı; özellikle de Durkheim'a özgü 'sosyolojinin bölümlenmesi' kavramsallaştırmasını eleştirmeye giriştiğinde Tarde, 'siyaset'in esasında sosyolojik araştırmanın alanına dahil edilmesi gerekliliğinin gittikçe daha iyi farkına varacaktı. Tarde'a göre bu, Durkheim ve onu önceleyenlerden *La Cité Antique*'in yazarı Fustel de Coulanges ve

Loria gibilerinin başarısızlığıydı –siyasetin ve kanaatlerin çalışılmasına hasredilecek bir siyaset sosyolojisinin, sosyolojinin başlıca alt disiplini haline getirilmesi gerektiğini anlayamamışlardı. Tarde, *Siyaset Sosyolojisi* (Tarde, 1901) kitabında, siyasal ekonomi–siyaset bilimi bağlantısındaki iki esaslı ilişkiyi açığa vurabilmek için bunların 'bölümlemeleri'ni birbirleriyle karşılaştırıyordu: zenginlik (*richesse*) ve iktidar. Siyasal ekonominin konusu zenginlikse, siyaset biliminin konusu da iktidar olacaktır. Tarde, insan organizmasıyla siyasal iktidar arasında benzerlik kurar: Siyasal iktidar bir insan topluluğu için neyse, bilinçli irade de insan beyni için odur (Böl.2, s.60).

***

Hayat, herşeyin birey olarak ele alınabildiği tek bir 'tutarlılık düzlemi'ne (Deleuze ve Guattari, 1980) yerleştirildiğinde bir tartışma alanı yaratılmış olur: bir toplum (*socius*), onun çevresi, Doğa, bir bireyleştirme ilkesi (*principium individuationis*) uyarınca 'bireyler'dir ve böylelikle 'şeylerin düzeniyle fikirlerin düzeni aynıdır' (Matheron, 1972: 18) diyen rasyonalist kural uyarınca bireyler daha varolmaktalarken esasen ve bütünüyle bilinebilirler. Dolayısıyla, Spinoza felsefesi 'birey'in varlığını yadsımadığı gibi, sahip oldukları fikirler 'bütün'ü ya da 'Tanrı'yı hatalı kavrayışımıza dayalı olduğundan, bireylere gelip geçici *fenomenler* ya da (Platonculukta olduğu gibi) *görüngüler* muamelesi yapan bir 'toplum' ya da 'Tanrı' prensibine de atıfta bulunmaz. Her 'tekil' birey (Spinozacılıkta her birey tekildir, yalnızca varoluşu bakımından değil, özü bakımından da) başka bireylerden, organizmalardan, hücrelerden (ve böyle sonsuza gider) oluşur. Bu sonsuzca küçük bireyler (*corpora simplicissima*) yalnızca 'durağanlık ve hareketlilik'leri (Deleuze'e göre 'enlem' ve 'büyüklük'leri) bakımından ayırt edilirler.

Spinoza bedenlerimizin bizzat kendilerini bilmek hususunda başarısızlığa düşeceğimizi ileri sürer, zira bedenimiz sürekli diğer bedenlerle, insanlarla, şeylerle, peyzajlarla, ortamlarla ve nesnelerle bir etkileşim halindedir. Öyleyse, sürekli bireyler içindeki bireyler halinde, hep birlikte daha üst bireyler ya da 'topluluklar' oluşturmaktayız. Bir toplum, içerisinde belirli bir bireylik teşkil edebildiği ölçüde, Doğanın parçasıdır. Bu türden bir çevrede bir bireyin başına gelen herşeye temelde bedenin 'değişiklikler'i (*affectio*) denir. Meydana gelen herşey (olay), 'vuku'dur (*occursus*); bedensel aksiyon ve reaksiyonlar, bir bireyin bakış açısından, karmaşıklık derecesine bağlı olarak (insan bireyleri, oluşturdukları toplumlar gibi oldukça karmaşık bedenlerdir) çeşitli kiplerde değişikliğe uğratılabilirler. Okuyucunun da kolayca anlayacağı üzere bu, 'toplum'u Tanrı'nın temsilcisi (ya da aslında tam tersi), *sui generis* bir antite olarak gören Durkheimcı anlayışa kıyasla, oldukça farklı bir 'toplum' görüşüdür (bu daha ziyade *socius*'tur). Spinoza'ya göre *sui generis* sıfatı yalnızca bütün için, bütün birey, Doğa ya da Tanrı (*Deus sive Natura*) için geçerlidir; dolayısıyla bu, dünyadaki tüm diğer bireylere bağımlı olduğu aşikar olan bir tek birey için söz konusu değildir. Tarde'ın, Durkheim karşıtlığında, Leibniz gibi (pek çok bakımdan

Spinoza'nın takipçisi olan) bir filozofa başvuracak olması da bundandır. (Böl.3, s. 116).

***

Psikanaliz, daha henüz işin başında arzuyu bir eksiklik ya da yokluk olarak ele alarak kendi sonunu (gerek teorik, gerekse pratik olarak) hazırlıyordu. Teorik olarak, ilkin Oedipus, hadımlaştırma, narsist benlik (ya da 'öznellik') gibi temel kavramlarını ve Haz Prensibi ve Gerçeklik Prensibi gibi temalarını tehlikeye atmak durumunda kaldı. Öncelikle, bugün Oedipal-öncesi ve Oedipal-sonrası toplumlardan veya kültürlerden bahsedebilmekteyiz. Medeniyet tarafından deliye döndürülenler arasında bir tek bireyin başkaldırısı bile (Nietzsche, Artaud?) mümkün olanın, onu sınırları ve kısıtlılıklarıyla tanımlayan kederli bir düşünceye terk edilmemesi gerektiğini gösterebilir. Bu kültürler gerek bireysel düzlemlerde ('delilik' ve psikoz) gerekse kolektif, toplumsal boyutlarda ('ilkel' toplumlar, Doğu, sapkınlık ve 'alt-kültürler') işleyebilirler. Bugün, bireyler ya da terörist örgütler yerine dinsel mezhep ve toplulukların psikanalizine kalkışmak yeterlidir. İdeolojik fantezilerin ve körlüğün üzerinden sisin çekildiği her seferde, 'grup fantezileri'nin bireysel 'sapkınlık' ve fantezilerden çok daha önemli olduğu görülebilmektedir. Ve fanteziler, henüz bireyler düzleminde, özellikle de sanatsal-estetik alanda, temelde bir tür yaratım edimine aittirler. Burada, Gabriel Tarde'ın temel tezini geliştirebiliriz: bireysel fantezi gerçeğin yaratımıdır, yeninin yaratımına yönelik zihinler-arası bir harekettir, ne türden olursa olsun –bir rüya ya da bir sanat eseri. Ancak, bir birey, bir topluluğa zıtlık teşkil edecek biçimde var olmaz; 'bireyler' olarak var olur. Ne var ki, Durkheim, bireylerin *sui generis* bir toplum teşkil edebileceğine inanmaz. Sadece 'bireyler' vardır ve 'birey' diye bir şey yoktur; saf soyutlamadır bu sadece. Oedipus bile en kötü tariflenen yanlış anlaşılmalardan biri, Dr. Freud'un bir fantezisidir. Freud'un yeterli bir biçimde yorumlayabilmekten oldukça uzak olduğu Oedipus mitine gerçekten inanıyor olduğuna değinenler olmuştur. Bu inanç, belki Eski Yunan'da bile yoktu. Bir trajediye dayanıyor olmasına karşın, Freud'un Oedipus'unda 'trajik' hiçbir şey yoktur, çünkü Eski Yunan'dan tamamen farklı bir çağın ve coğrafyanın ailevi koşullarını yeniden ürettiğini iddia etmektedir. Sonuç, Deleuze ve Guattari'nin tarif ettikleri gibi: 'evrensel' olmaya yeltenen bir Oedipus emperyalizmi ve koloniyalizmidir (Böl.3, s. 135).

(*) Burada sunulan alıntılar, Ulus Baker'in ODTÜ Sosyoloji Bölümü'ne 2002 yılında teslim ettiği doktora tezi *Kanaatlerden İmajlara: Bir Duygulanım Sosyolojisine Doğru* (*From Opinions to Images: Towards A Sociology of Affects*) içerisinden Gabriel Tarde'a atıfta bulunulan yerler belirlenerek seçilmiş ve İngilizce'den tercüme edilmiştir.

Palimpsest

KOG: müzik-oluş ya da müzikbilim

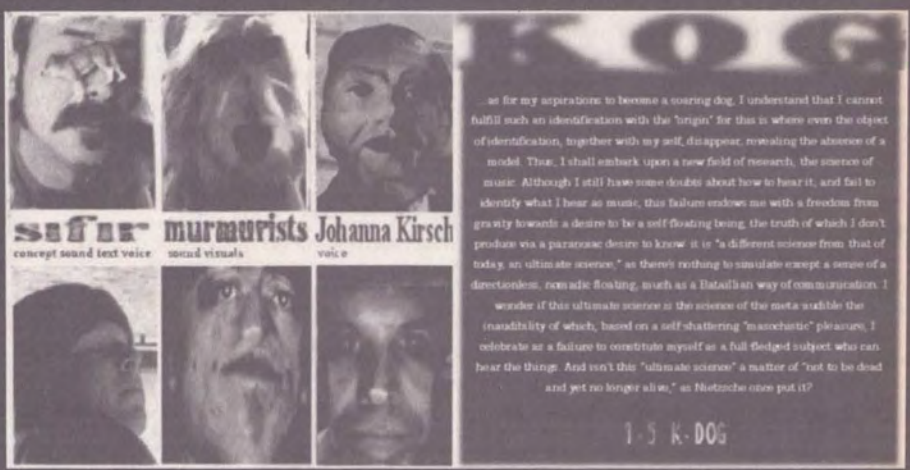
Emre Koyuncu

SIFIR, murmurists ve Johanna Kirsch'ün birlikteliğiyle hazırlanan KOG, Fransa'daki Colin Johnco Records yapımıyla yayımlandı. Bu albüm çalışması, Kafka'nın "Bir Köpeğin Araştırmaları" öyküsündeki köpeğin karşılaştığı fakat duyup duymadığından asla emin olamadığı travmatik bir deneyimin, bir sesin peşinden gidiyor. Bu araştırma, sebeplerle meşgul olan paranoid bir bilimsel faaliyetin aksine, kişinin ya da bir şeylerin o şey olarak sabitlenmedikleri, sesin henüz ses değilkenki zamanlarına ilişkin yeni bir bilimsellik olarak düşünülebilir.

Nereden geliyor bu yiyecekler diye sorduğunda, bu köpeğin ağzına neden alelacele bir şeyler tıkıştırılmaktadır? Bu köpeğin yemek yemeyi reddetmesi, onu büyüleyen, tanımlanamazlığıyla her defasında onu perişan eden o tuhaf sesin, seslerin, müziğin henüz bir müzik olarak belirlenmediği, sesin bir anlam içerisinde sabitlenmediği bir müziğe kaçış olarak cereyan etmektedir. Köpek, kendinin köpek toplumunda yetişkin bir köpek, tamamlanmış bir özne konumuna aldığı bir yara ile tutunamaz hale gelmiştir. Gökyüzündeki köpeklerin süzülmelerine, bir müzik-oluşla, bu yeni bilimle haşır neşir olarak, kendinden kaçan bir atlet olarak koşacaktır; yaralı bir atlet. Bu nihai bilim, bu yara, tam da Nietzsche'nin ne ölü ne diri olmadan yaşamak tanımına denk düşmüyor mu? Ses, kıstırıldığı anlam belirlenimlerinden kurtarıldığında, aynı zamanda ses sahibi bir özne kategorisi hafifleyip, boşalıp gökyüzüne çıkar. İşte bu çalışma, bir anlamda bir gök gürültüsü çalışmasıdır, sadece kulağa hitap etmekle kalmayıp belirli bir beden bilimi anlayışını da bitap eden.

Bu çalışma, "Bir Köpeğin Araştırmaları" öyküsünden ve Zafer Aracagök'ün "Cinsel-Oluş" makalesinden kısımların yeniden okunduğu kompozisyon ve dekompozisyonlardan oluşuyor. Uçuşan köpekler, "şizo-ensest" ve "eşcinsel-akış/yayılış" kavramları etrafında Kafkaesk bir evrende işitilip

işitilmediğinden emin olunamayan bir ses, deneyimlenip deneyimlenmediğinden emin olunmayan bir deneyim vaadediyor KOG. Bu anlamda oldukça "bilimsel" bir faaliyet bu.



Albüm http://colinjohncorecords.free.fr/kog.html adresinden indirilebilir.

cafe ortadünya

abdullah ibrahim adrian belew ahmad jamal air ajda pekkan akın eldes al di meola alan parsons project alanis morissette ali farka toure amália rodrigues andreas vollenweider andrew bird anouar brahem aphex twin architecture in helsinki aretha franklin arif sağ arovane arto tunçboyaciyan astor piazzolla astrud gilberto atomic rooster audioslave autechre axiom of choice aydilge aziza mustafa zadeh baba zula babylon circus banda sonora barbaros erköse bb king beady beatles belle beirut belle&sebastian ben harper bert jansch bessie smith beth orton bill evans bill withers billy cobham birol topaloğlu björk black box recorder blonde redhead blues brothers boa bob dylan bob marley bobby mcferrin boris [illegible] brainstorm bratsch brett anderson brian eno brooklyn funk essentials bruce springsteen budapest klezmer band buddy rich bulutsuzluk özlemi buena vista social club burhan öçal bülent ortaçgil cal tjader [illegible] camel can [illegible] cat power cem aksel cem karaca cengiz baysal cesaria evora charles aznavour charles mingus charlie mariano charlotte gainsbourg chemical brothers chet baker chick corea chris rea chuck mangione cinematic orchestra clara nunes clash cold play console crainberries cul de sac daft punk dandadadan dave brubeck dave weckl david byrne deep purple dennis chambers depeche mode devendra banhart dhafer youssef diana krall diana ross didgeridoo dido dinar bandosu dire straits djivan gasparyan dominique a doves dresden dolls duke ellington dulce pontes duman ed harcourt edir edith piaf einsturzende neubauten eloy emerson lake palmer emir kusturica ennio morricone ercüment vural erdal erzincan eric clapton eric johnson erik truffaz erkan oğur erkin koray ernest ranglin erol parlak esbjorn svensson trio esthero extreme ez roller ez3kiel ezginin günlüğü fahir atakoğlu fairground attraction fat boyslim feist fermin muguruza fikret kızılok fiona apple fountain ost francis cabrel frank gambale frank sinatra franz fredinand g3 gales bros gateway trio george winston gevende gilberto gill ginette reno giora feidman gogol bordello gonzalo rubalcaba googosh goran bregovic gorillaz gothan project gökhan birben gökhan kırdar greg howe gripin gus gus gürol ağırbaş hair hamza el din herbie hancock hooverphonic hukwe zawose ihtiyaç molası infadels inti-illimani itzhak perlman jack dejohnette jacques loussier james brown james cotton james taylor quartet jamiroquai jan garbarek jane birkin janis joplin jeff beck jeff buckley jesse cook jethro tull jimi hendrix jimmy bosch joan baez joe satriani john coltrane john frusciante john hammond john lee hooker john mclaughlin john mellencamp john scofield john zorn just jack kamil erdem kamuran akkor kardeş türküler kazım koyuncu keith jarrett kenny barron trio keny arkana kerem görsev keren ann kesmeşeker king crimson king curtis kings of convenience kraftwerk kronos quartet kruder & dorfmeister krzysztof komeda kultur shock kumdan kaleler kurban l. subramaniam la bottine souriante la rue ketanou lamb laurent garnier laurie anderson lazarpetty led zeppelin leo ferre leonard cohen les acrobats les octaves les têtes raides levent yüksel lhasa liam o'flynn libertines lila downs lilly allen liquid tension liza minelli loreena mckennitt louis armstorng louise attaque madredeus madrugada malvina reynolds manic street preachers manu chao marc collin marcus miller maria faradouri maria rita marissa nadler marissa nadler marty friedman massive attack matthew harbert max roach mercedes sosa meret becker metallica michael brecke michael brook michael buble mike stern mikis theodorakis miles davis miraslow vitous moby modeselektor moloko mor ve ötesi morchebaa mordab morphine morrissey münir nurettin selçuk muse müslüm gürses müzeyyan senar nancy sinatra nancy wilson natacha atlas natalie merchant nawang khechog nekropsi neşet ertaş niacin nick cave nicos nils landgren nils petter molvaer niña pastori nina simone noir desir norah jones notre dame de paris nouvelle vague nusrat fateh ali khan oi va voi oil on canvas okay temiz omara portuondo orbital orhan atasoy oval önder focan özdemir erdoğan paco de lucia paris combo pat matheny patricia barber patti smith paul gilbert paul weller pearl jam peter gabriel phil collins philip catherine philip glass pilli bebek pinhani pink floyd pink martini pj harvey pj harvey placebo plaid p brain portishead preston reed quartet muartet queen rabih abou khalil rachelle ferrell radiohead rage against the machine rammstein raul midon ravi shankar ray charles red hot chili peppers rem renaud garcia replikas richard bona richard galliano robert miles robert plant rod stewart roger miller rolling stones röyksopp ruben gonzales rufus wainwright rush ryan adams sade sanseverino sarp maden savina yannatou scarlett johansson scott henderson selim sesler serdar ateşer sevval sam sezen aksu sheila shandra shins shirley horn sidney bechet sigur ros sinead o'connor siwatura siya siyabend ska cubano skunk anansie soma sonic spyro gyra squarepusher squirrel nut zippers stephan grapelli stephan micus steve hackett steve ray vaughan steve turre steve vai sting strokes strup x supertramp suzanne vega swayzak syn syria şebnem ferah talip özkan tanita tikaram tanju okan taraf de haidouks thievery corporation tiger lillies tilt tindersticks tom waits tony macalpine toots thielemans tori amos toto tracy chapman tricky trilok gurtu trio mrio trio toykeat tuck and patti tuna ötenel turgut berkes u2 uli jon roth umay umay ute lemper van der graaf generator van morrison vanilla fudge vaya con dios vega victor jara victor wooten violent femmes vova wax poetic white stripes xiu xiu xploding plastix yann tiersen yavuz çetin zakir hussain zebda zeki müren zugasi berepe ve adını buraya sığdıramadığımız bize ilham veren diğerleri **kızılırmak** sokak **35/3-9** kocatepe ankara 312 **4192287**'de...

Pazartesi müziksiz bir gece

Salı cingar balkan müziği

Çarşamba gadjo romano cimbalom band balkan müziği

Perşembe karafaki rembetiko

Cuma eski kırkbeşlikler

Cumartesi eski kırkbeşlikler

Pazar ensemble galatia

NEFES

Yenişehir Postane karşısı
Tüpgeçit ayağı, Kızılay

4330280

www.barnefes.com

nefes@barnefes.com

1. baskı

POeLİTİKA

Ece Ayhan

Hazırlayan: Eren Barış

"tarihi düzünden okumaya ayaklanan çocuklar için..."

Ortadünya OrtaDünya Yayıncılık Kızılırmak Sokak 35/9, Kızılay, Ankara ortadunyayayincilik@gmail.com

tesmeralsekdiz 01

toplumsal araştırmalar ve sanat kolektifi

sokak sanatı

gilles deleuze ve sinema teorisi

algıyayın

tesmeralsekdiz

toplumsal araştırmalar ve sanat şebekesi

02

GILLES DELEUZE
FELIX GUATTARI
JACQUES DERRIDA
ZAFER ARACAGÖK
MAHMUT MUTMAN
JEAN-LUC NANCY
JUDITH BUTLER
CHARLES J. STIVALE
WARBEAR
UTKU ÖZMAKAS
ROLANDO PEREZ
MIKKO TUHKANEN
GARY GENOSKO
KITTY MILLET
KAOS GL
GÖZDE GENÇ
ERDEN KOSOVA
YAŞAR ÇABUKLU
MELEK GÖREGENLİ

yaklaşmak arkadan

Gelecek sayılarda

4. Sayı: Çizgi Roman ve Politika

Çizgi romanlar ülkemizde ve dünyada, yakın bir geçmişe kadar, çoğunlukla çocuklara yönelik, sanatsal veya politik bir derinliği olmayan, hatta kimi zaman zararlı bir tür olarak nitelenmştir. Son yıllarda yetişkin okurlara yönelik çizgi roman ve grafik romanların popülerleşmesinin ve kısmen de geçmişe/çocukluğa duyulan özlemin etkisiyle çizgi romanlar hakkında yapılan yazı ve çalışmaların sayısında bir artış olmuştur. Günümüzde, Kültürel Çalışmalar alanının popüler kültür ürünlerini incelemeye yönelik tavrı çizgi romanları da kapsamaya başlamış durumdadır. Ülkemizde bu çerçevede çalışmalar yapılsa da çizgi romanlar hala yeterince incelenmemiş bir alan olarak durmaktadır. Tesmeralsekdiz'in 'Çizgi Roman ve Politika' başlıklı dosyası Türkeye'deki çizgi roman çalışmaları alanına küçük de olsa bir katkıda bulunma amacı gütmektedir.

Dosyamızda, nostaljik olmaktan imtina eden, hatta belki 'çizgi roman ve nostalji' mefhumunu sorun edinen, çizgi roman ve politika ilişkisini irdeleyen, örtülü veya açık biçimde politik olan çizgi romanlarla ilgili, büyük anlatılar kadar minör politikaları da göz önüne alan yazılara ve çevirilere yer verilecektir.

Katkıda bulunmak isteyenler, dosya editörü Can Yalçınkaya'yla iletişime geçebilir (canyalcinkaya@yahoo.com). Yazılar ve/veya çeviriler için son tarih 15 Eylül 2008'dir.

Gelecek sayılarda

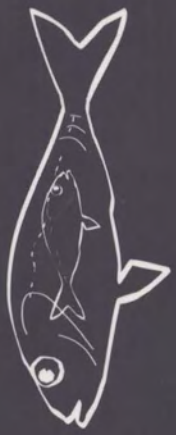
Nüks ve Hüsran

Başka dünyanın ya da dünyaların mümkün olma ihtimalinden, bu dünyaların birlikte mümkün olmasına giden tartışmasında, Deleuze Leibniz'in monadlardan oluşan evren tasavvurundaki uyumu, tutarlığı başka tutarlıkların da söz konusu olabileceği bir olay felsefesi olarak sunar. Deleuze'un olay felsefesine geçişinde, Leibniz'e sadık kaldığı ya da ihanet ettiği noktaların birbirinden ayırt edilememesi hem Deleuze'un yazma pratiğine hem de genel anlamda bir 'yazma' pratiğine dair ipuçları sunuyor. Çünkü var olan dünyanın önceden belirlenmiş bir uyum içerisinde olduğunu düşünse bile Leibniz tartışmasında kişi için özgürlüğü imkânsız değil, hatta gerekli kılmıştır. Deleuze bu özgürlük düşüncesini ele alırken bu özgürlüğün Leibniz'in 'lanetli ruhlar' diye nitelediği ruhlar pahasına ve hatta onlar sayesinde korunduğunu- bu ruhların da özgürlüğünü teslim ederek- ifade eder. Buradan tekrar yola çıkarak Deleuze, monadolojiden nomadolojiye uzanan düşünce patikasında Leibniz'in< düşüncesi içerisinde var olan, bu düşüncenin paçasını -Leibniz'e rağmen- bırakmayan bir özgürlük üzerinden ilerler. Bu lanetli ruhların özgürlüklerini teslim etmek aslında bütün monadlara ilişkin bir sorgulamayı beraberinde getiriyor. Bir takım ruhların lanetlenmesi ile diğer monadlarin lanetlenmemişliği sorunsallaştırılıyor. Bir anlamda lanetlenmemişlik fikri Leibniz'de bir hüsran olarak karşımıza çıkıyor.

Biz de Deleuze'ün Leibniz de yakaladığı bu 'nüks' etme durumunu genişletmek, başka bağlamlarda da izini sürmek üzere yola çıkıyoruz. Çıkış noktamızı oluşturan bu 'nüks ve hüsran' fikrinin başka düşünce coğrafyalarında nasıl bir işlevsellik kazanabileceğini soruşturmak istiyoruz. Çünkü bütün sistematikleştirme, köken bulma ve kararlaştırma çabalarında, kaçındıkça geri gelen, üstünü örttükçe nükseden, metine musallat olan, metni hüsrana uğratan bir 'lanet'ten bahsedilebilir ve bahsedilecek de.

Bu dosyaya katılımcı olmak için <nuksvehusran@gmail.com> adresinden bizimle irtibata geçin.

Burcu Yalım, Emre Koyuncu

taklitler aslını sağ bırakır mı?

www. tesmeralsekdiz.blogspot.com